فتحي المسكيني

الدين والإمبراطورية
في تنوير الإنسان الأخير



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

فتحي المسكيني

الدين والإمبراطورية

في تنوير الإنسان الأخير

فتحي المسكيني

الدين والإمبراطورية

في تنوير الإنسان الأخير

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

الدين والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير
Al-Dīn wa al-Imbarāṭūrīyah fī Tanwīr al-Insān al-Akhīr

Author: Fatḥī al-Miskīnī
Pages: 248
Size: 14 X 21 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 2nd
Subject Classification: 110
ISBN: 978-614-8030-21-5

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

تأليف : فتحي المسكيني
عدد الصفحات : 248
قياس الصفحة : 21X14 سم
تاريخ الطبعة : 2016م
رقم الطبعة : الثانية
التصنيف الموضوعي : 110
الترقيم الدولي : 5-21-8030-614-978

الناشـــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف : 537779954 212+
فاكس : 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 6306-113
هاتف : 1747422 961+
فاكس : 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف : 661423341 212+
Email: markazkitab@gmail.com

سبق أن صدر هذا الكتاب تحت عنوان
«الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير»
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2005.

الإهداء

إلى عرايا سجن «أبو غريب»، إلى تلك العيون التي تنظر إلى الداخل، كي لا ترانا، وتلك الأجساد التي ماتت واقفة بعد يوم القيامة، بدلاً عن كل الذين لم يُقتلوا.

مقدمة الطبعة الثانية

ليس الكلام على الهوية بجديد في هواجسي الفلسفية. فقد بكّرت إليه منذ أول عمل جامعي أنجزته في سنتي 1986/ 1987، وذلك من خلال بحث كان عنوانه **مفهوم الذات وعمل السالب في فينومينولوجيا الروح لهيغل**[1]، حيث جاء في آخر كلماته البعيدة: «إن الذات الهيغلية قد تعرفت من نفسها وفي نفسها على كل ما يتعارض معها: صيرورة الأشياء (تجربة اللاوجود) والفرق مع الغير (تجربة الآخر) وحدود معرفتها الفردية (تجربة الخطأ) وعدم تساويها مع الجوهر الروحي الذي تنتمي إليه (تجربة الشر) وخاصة تناقضها مع التاريخ الذي يغمرها (تجربة موت الإله المسيحي) (...) السالب هو القوة على «شدّ ما هو ميت إلى الحياة» (...) وموت الإله المسيحي أدى إلى موت الإنسان نفسه (...) لكن النزعة اللا-إنسانوية ليست فلسفة ضدّ الإنسان، بل فلسفة حيث صورة معينة عن الإنسان قد انزاحت عن مكانها. وهكذا ليست الذات هي نقطة السند الأخيرة لفلسفة الوعي، بل هي ليست سوى شكل معين من

(1) «La notion de sujet et le travail du négatif dans *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel», Certificat d'aptitude à la recherche, Université de Tunis, 1986/1987, 135 pages.

الذاتية، يستطيع فعل التفلسف، في أفضل الأحوال، أن يزيحه عن مكانه، أن يظفر به أو أن يكشف عن نوع **الفرق** أو **الهوية** الذي يفلح في إرسائه. إلا أنه لا يمكن بأي وجه أن يدمره بالمعنى المجرد للفظ، اللّهم إلا أن يخرج عن منطقة التفلسف بما هي كذلك»[1].

كان فضل هيغل (Hegel) أن نبّه المعاصرين إلى ما وقع وراء ظهر فلسفة الوعي الحديثة (كانط): إن الثورة الفرنسية قد فتحت العالم على موجة جديدة تماماً من الأزمنة الجديدة، ألا وهي واقعة «تدمير الذات»[2]، ليس التدمير العدمي، بل شجاعة الذهاب في بنية الذات الحديثة إلى أقصاها: أن تتحمل تبعات موت الإله المسيحي باعتباره نموذجاً كلياً للتدمير الذاتي الذي ينجح في شدّ ما هو ميت في صلبه إلى الحياة. الموت هو تمرين كلي على الانتماء إلى الحياة الروحية التي تخصنا.

ولذلك فإن الدرس الأكبر لتفكير ذهب في حرية الانتماء إلى جوهره الروحي إلى أقصاه، هو أنه قد أخذ معنى تجسد الإله المسيحي في صلب الإنسان مأخذ الجدّ: بحيث أن تجربة الزمان التاريخي للإنسانية الغربية لم تعد تعني بالنسبة إلى هيغل، الذي كان بصدد تدشين مفهوم الزمن المعاصر، والذي لم نخرج منه إلى حدّ الآن، سوى عبارة «إن الإله نفسه قد مات» **من أجلنا**. تاريخ معنى هوية الإنسان المعاصر هو تاريخ معنى موتاته الكبرى التي استمدت منها الإنسانية الحالية صلاحية وجودها في العالم: من يموت طبيعياً

---

(1) «La notion de sujet et le travail du négatif dans *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel», op. cit., pp. 128-129.

(2) Ibid, p. 105.

فإلهه طبيعة؛ ومن يموت تراجيدياً فإلهه ذاتية تراجيدية كآلهة اليونان؛ أما من يموت روحياً، فإن إلهه هو إله الوحي. ولكن وحده إله الوحي قبل مغامرة التأنسن ووعد الإنسان بإمكانية تحقيق حريته بواسطة ذاته، وذلك باعتبارها الشكل الوحيد، التاريخي، لهويته المنشودة. لم يصبح الإنسان المعاصر ذاتاً مفكرة إلا لأن إله الوحي قد قبل أن يصبح شخصاً: الإله-الشخص التوحيدي هو الذي علم الإنسانية الحديثة أن تأخذ الطريق نحو أسئلة الذات، لكنه لم يضمن لها أي نوع مناسب من الخلاص. ما فعلته الحداثة هو تمرين الإنسانية على تكلم لغة الإله المسيحي: «الذات التي هي ماهية مطلقة»[1]. لكن «المطلق» لا يمكن اختزاله في «الكلي» الذي تأسست عليه دساتير وقوانين الدولة الحديثة: إنه يطمح إلى أن يكون هو «معنى التاريخ» العالمي الذي بإمكان هذه الدولة أن تدّعيه. معنى لا هو مسيحي ولا هو ملحد: بل تاريخي. «إن الإله نتيجة، «إقامة في وجه الموت»، هو ما يشد جماعة روحية ما إلى نفسها»[2].

إلا أن «أنسنة الإله» الطويلة قد أدت إلى أمرين متناقضين: أ- إرساء دولة-أمة، تفكر باعتبارها روح العالم المعاصر وبنيته، انتهت بالدخول في أحلام إمبراطورية شرسة، أعادت توزيع معنى الانتماء بشكل غير مسبوق. ب- بلورة لا-إنسانوية تفكر بشكل ملحد، باعتبارها المقام الأخلاقي الجديد لاستخراج كل النتائج الوجودية

---

(1) «La notion de sujet et le travail du négatif dans *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel», op. cit., p. 82.

(2) Ibid, p. 86.

التي تنجر عن واقعة «موت الإله» متى تمت قراءتها بوصفها تجربة أخلاقية يعيشها كل فرد معاصر.

ذلك يعني أن الغرب ليس خصماً خارجياً، بل هو زميل ميتافيزيقي في ترتيب معنى العالم بعد أن انسحب منه الإله التوحيدي، تاركاً الإنسان «الحديث» إلى مصيره المجهول. لكنه مع ذلك هو أكثر من زوّده بعُدّة مفهومية خطيرة، هي إلى حدّ الآن الورشة الخلفية لعقله: فرضية خلق العالم كحلم إمبراطوري، يضرب في أعماق التاريخ الشرقي للأنفس الحالية؛ ولكن أيضاً تجارب معنى ما فتئت تدمر الأشكال الذاتية التي لم تعد معنية بمغامرة الإنسان في الكون. نحن منذ قرنين نعيش في عالم إمبراطوري بلا إله ديني مباشر. لكن انسحاب الإله الديني لا يعني أبداً أنه مكان بقي شاغراً. إذ سرعان ما انخرطت العقول الحديثة في اختراع أكثر ما يمكن من أجهزة الذات التي تعدنا بإمكانية توفير كمية المعنى المناسبة لإشباع فضول الإنسانية ما بعد المسيحية في تحقيق النفس. بهذا المعنى فهمنا العصور الجديدة باعتبارها عملية علمنة مريرة للقيم المسيحية التي لم تعد تجيب عن أي قلق مباشر للنفس المعاصرة.

ولكن ما راعنا هو أن فيلسوف التنوير، مثل كانط (Kant)، يصارحنا فجأة بأن معرفة الإنسان بنفسه غير مضمونة. وبأن **ذاته** التي عليه أن يبنيها ويحررها هي لا تزال دوماً أسيرة **الهوية** الثقافية أو الأخلاقية السائدة حوله. لا يملك الإنسان الحديث عن نفسه غير جملة من الواجبات الأخلاقية. هذه المحصلة الفلسفية كانت مخيبة للآمال: فتكوّنت ردود متتالية من التمرد على قصة الإله المسيحي سواء في سيرته الإنجيلية أو في إعادة بنائه الأخلاقية أو في تحويله

إلى روحي كلي لمغامرة الحرية في العالم. في كل هذه المرات، كان الإله التوحيدي ينجح في النجاة من العصور الحديثة ويحولها إلى قصة جديدة، معلمنة، أخلاقية وتاريخية، عن نفسه. نعني أنه ينجح في التحول إلى جماعة روحية، وجدت فيها الدولة/الأمة المعاصرة خلفيتها الروحية المناسبة والناجعة لاختراع المعنى الوطني والدستوري للهوية. منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر، منذ فيورباخ (Feuerbach) وشتاينر (Steiner) وماركس (Marx)، إلى نيتشه (Nietzsche) وهيدغر (Heidegger)، إلى كتابات فلاسفة الاختلاف ونقّاد الدراسات ما بعد الكولونيالية، ثم النازعة للكولونيالية. راهناً، تمّ الانخراط في حروب هَوَوية مع الإمبراطورية التي لا تؤمن بأي نوع من تجارب الذات الفردية أو القومية التي تطمع في الحفاظ على قدر من الآداب الخاصة في الأصالة.

ولكن، مع ما في هذه المحاولات الرائدة من تحرير الذات من الهوية الإمبراطورية التي نجحت العصور الحديثة في فرضها على كل أعضاء الإنسانية الحالية، مع ما فيها من ابتكار لطرق تفكير غير مهيمنة، ووسائل تجريب على النفس غير موالية لخطة كوسموبوليطيقية توهم بالكونية لكنها لا مطمع لها سوى استعادة مجد الإله التوحيدي بواسطة التقنية، فهي مشوبة بهالة من العدمية لا دافع لها. وأغلب النجاح يمكنه أن يصنف في خانة النجاح الإستطيقي.

هل يمكن فعلاً فكّ الارتباط الأخلاقي مع قصة الإله التوحيدي ولا سيما في صيغته الإمبراطورية: صيغة معلمنة، معولمة، بلا أية ضمانات ذاتية لغير الغربيين؟ هل الحلّ في تدريب الناس على فردانية متوحشة؟ أم في اختراع أنواع جديدة من الذات؟ وكيف يمكن أن

ندرب شعوباً بأكملها على التذاوت الحرّ والحال أنها لم تبلغ بعد إلى القبول بالمنظومة الأولية لحقوق البشر؟ هل نحن كثرة فلانية حرّة فعلاً؟ أم نحن مجموعات قانونية من دون حقوق مدنية فعلية؟ هل الدولة هي سقف وجودنا التاريخي؟ أم علينا أن نطمح نحو إرساء ناد حرّ لأعضاء الإنسانية يكون خالياً من أي تنوير عنيف للآخر باعتباره عبئاً أخلاقياً على النوع البشري؟

كنت أظن في أواخر القرن الماضي أن أقصى ما يمكننا الوعد به فلسفياً هو السيطرة على انفعالات الحداثة في أجسامنا الجديدة بواسطة تنشيط مقصود لنوابت الملّة، باعتبارهم معاصرين نسقيين لآلامنا، وإن لم يكونوا جزءاً من تاريخنا المباشر، وذلك انطلاقاً من إن «العرب ما برحوا يملكون تجارب فلسفية لم نشرع بعد في استشكال جذري للإمكانية الأصلية التي تتوفر عليها» ونعني «الأفق **الإتيقي**، بوصفه الإمكانية الوحيدة التي تساعدنا على إثراء علاقتنا، الهشة روحياً، بالعالم الحالي»[1].

ولكن، ما هي اليوم مساهمتنا الأخلاقية في تربية النوع البشري في صيغته الحالية؟ هي «نحن» ذاتية تاريخية معروفة المعالم ومسيطر عليها من ناحية تاريخية؟ لقد بدا لي أننا لم نؤرخ لأنفسنا بشكل جيد إلى حدّ الآن؛ وما زال ثمة رعب كبير من أن نكتب يوماً ما تاريخنا خارج القصص الهَوَوية الرسمية حول أنفسنا القديمة. ذلك ما قادني في مفتتح القرن الحالي إلى عقد جملة مباحث كتاب **الهوية والزمان** سنة 2001، بناء على أن القيام بجملة من التأويلات الفينومينولوجية

---

(1) فتحي المسكيني، **فلسفة النوابت**، دار الطليعة، بيروت، 1997، ص 14.

لمسألة «النحن» من شأنها أن تجعلنا أقرب إلى حديث مناسب حول أنفسنا. مناسب في معنى إنه قد يؤهلنا للدخول في تملك محمود لمكاسب تجارب الذات الحديثة وطرقها في امتحان نفسها داخل فضاء إمبراطوري قائم أساساً على ضرورة تعويضها بهوية إجرائية و«كونية» جاهزة للجميع. إن فتح الهوية على زمانيتها، ومساعدتها الهادئة على الوعي بنفسها باعتبارها هوية تاريخية هشة وسردية عليها أن تشرع في تحرير نفسها من الداخل، هو الطريق الوحيد نحو إرساء ذات حرّة في أفق ثقافتنا[1]. ولذلك فإن مهمة الفلسفة عندنا لا تخلو من أن تكون ضرباً من «نقد العقل الهَوَوي»[2] الذي من شأنه أن يرسم الفرق الحاسم بين مجرد الانتماء إلى هوية معطاة وحرية ابتكار النفس باعتبارها خلقاً مستمراً للعالم من حولنا. إن الحداثة من أقصاها إلى أقصاها هي هوية إمبراطورية لا يمكننا أن نتحرر من هيمنتها ما دمنا نعوّل على مجرد الخصومة الهَوَوية معها.

بيد أن ذلك لا يتطلب فقط أن نفكّ الارتباط المنهجي مع الثقافة الغربية باعتبارها ورشة لتدمير الذات، بل علينا أن نحاول أولاً أن نفكر في مدى استعدادنا لتحمل تبعات ومقتضيات تحررنا من هيمنة العقل الغربي. هل يكفي أن نعوّض الذات الحديثة بجهاز هَوَوي لا يمتلك إلا صيغة آخرية عن نفسه؟ أليس المسلم الأخير هو أيضاً صيغة حديثة عن أنفسنا، تشكلت بعد انهيار منظومة الملّة ودخولنا في أفق الإنسانية الحديثة؟ ماذا بقي من أنفسنا القديمة حتى

---

(1) فتحي المسكيني، **الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»**، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 33 وما بعدها.

(2) المرجع نفسه، ص 54 وما بعدها.

ندّعي إننا «سلفيون» مثلاً؟ أليس «السلف» هو وجه هَوَوي انقطع عنا ولم نعد نملك غير سردية غريبة عنا قلّما يتوفر قارئ حديث على الشروط التأويلية اللازمة للسيطرة على مفترضاتها وغوامضها ورهاناتها؟ ولكن في المقابل، هل يحق لنا أن نكتفي بإلقاء نظرة وضعية، تأريخية، غربية، على تراثنا الروحي العميق، حتى نزعم أننا فهمنا تجارب المعنى التي يصدر عنها أو سيطرنا على المصاعب المنهجية للدخول في تأويل أو تفسير تاريخي له؟ ما قيمة أي تفسير تاريخي لتجربة معنى قامت عليها جماعة كبرى من الجماعات التي شكلت دلالة النوع البشري الحالي؟ إن الصعب هو اختراع أفق المعنى الذي يجعل لقاءنا مع أسلافنا أو مع نظرائنا في العالم الحالي ممكناً. ذلك لا يتطلب أكثر من حلّ المعضلة التالية: كيف يمكن لنا أن نعالج علاقة الهوية بالحرية أو علاقة الحرية بالهوية من دون خسائر ديمقراطية جسيمة؟[1] ليس الوهم الديني أو الهاجس الهَوَوي أو حسّ الحرية هو المشكل، بل إعادة بناء ذلك ديمقراطياً. إن أضعف انفعالات العقل في ثقافة ما هو العنف. ولا ضرّ إن كان شرعياً تحتكره الدولة أو إرهاباً تسلطه الجماعات المتشددة على الأبرياء من أبناء جلدتهم. هل يموت فعلاً، في آخر الأمر، إلا الأبرياء؟

لا معنى لأي دين لا يحقن دماء الأبرياء مهما كان لونهم أو معتقدهم. لكن دين الأحرار وحده يستطيع ذلك. ما بقي هو حرب

---

(1) فتحي المسكيني، **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة**، دار جداول، بيروت، 2011، ص 14-15.

بين العبيد[1]. وهل تحتاج الهوية الإمبراطورية التي فرضتها الأزمنة الحديثة على سكان الأرض، ولا سيما من غير الغربيين، سوى إلى هوس ديني بلا وجهة، قابل للاستعمال، وفقد قدرته على التشريع الروحي الحرّ لنفسه العميقة؟

تونس، في 23/ 03/ 2014.

---

(1) كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، دار جداول، بيروت، 2012، ص 35.

مقدمة الطبعة الأولى
(2005)

وبعد،

فهذه نصوص كُتبت بعد زلازل شتى لم نعد نحصيها لأحد من فرط شهرتها وغموضها في آن. لكنها كلها زلازل راهنة. وذلك في معنى أنها ترهن كل فهم لها في أفق لم يكن مؤهلاً له قبل ولا هو قادر على الخروج منه أو عليه إلا بشقّ الأنفس. شقّ النفس إلى نصفين أو إلى أنصاف كثيرة لم يعد محالاً على أحد. إن التكثّر هو سمة كل هوية، غير أنها لا تستبصر ذلك إلا متى قبلت أن تخوض التهجين الأخير لنفسها.

كل هوية هي خرافة سعيدة، تقصّ أحسن القصص على المنتمين لها. تساوت في ذلك آداب النفس في الشرق والغرب، ومن كان تحت خطّ العقل أو فوقه. وليست الحداثة غير سردية كبرى لإنسانية فقدت كثيراً من هويتها وباتت على شفا حفرة من تاريخ بلا توقيع. لم يعد الدين ولا القبيلة ولا العرق أسباباً كافية للانتماء، فطفق الفرد الحديث يبحث لنفسه عن عنوان جديد لكيانه. ولكن ما إن وجد أنه «ذات» لا غير حتى اكتشف أن الذوات لا توجد ولا يمكن أن تبقى في الفضاء العمومي للدولة الحقوقية إلا في شكل مواطنين بلا توقيع

خاص. إن ثمن اختراع البشر لهوياتهم بأيديهم هو التحول المريع إلى عناصر هَوَوية نكرة يكون مجموعها ما يُسمّى الكثرة أو الأغلبية أو الجمهور أو العدد.

هل المخرج من ذلك هو ما نشهده من تدبير محموم للأصالة؟ تساوى في ذلك هيدغر والمسلم الأخير؟ إن الإنسان بحدّ ذاته لم يعد رهاناً لأحد. فقط، صار علامة أو عنواناً على أرض لا يملكها، ولكنه مضطر للعيش فيها معاً. كل معية هي اضطرار يتحول سريعاً إلى أنس كثيف ومحير. لكنه بلا رجعة. لذلك تتكون الجماعات وتتشكل الهويات. علينا أن نقرأ هذه الجماعات والهويات على أنها أدوات روحية للسكن في عالم كان بلا أهل أو كان يمكن أن يظلّ غير مأهول بلا نهاية من دوننا.

هكذا، تحول الجمهور، الذي هو نحن، إلى برنامج بشري للبقاء الأخير على الأرض. لم يعد له من سبب مفارق لوجوده في العالم. إن حياته أمست شيئاً فشيئاً سطحاً واسعاً لحرية بلا حدود، ولكن أيضاً بلا مضمون يمكن أن نرثه بكل وجل ونكون به فرحين. إن وجودنا الراهن هو عيش معاً حرّ برغم كل مزاعم الدول اليومية التي لم تزل بعد. لنقل: إنه عيش إمبراطوري، في معنى أنه ينتج سيادة مستمرة ومفتوحة على حدوده. إنه منخرط نشط في شبكة العالم بوصفه ساحة رقمية نحن مكلفون بالانتماء إليها، متى أردنا مواصلة الانتماء إلى الإنسانية الحالية. كل منا يمكن أن ينخرط في شبكة العالم وينتج مفاعيل لا حدّ لها من القوة والحظ الجميل.

لكن ذلك لا يعني أن الفرد الإمبراطوري هو مواطن آمن. إن الأمن هو أحد رهانات الدولة اليومية الحديثة، بل هو لقبها السري.

لنقل إن هذا الفرد ما بعد القومي يعيش على قلق كأن الريح تحته كما قال شاعرنا ذات عصر. إنه قلق إمبراطوري في معنى أنه احتمال مستمر للوضعيات القصوى التي تشكل كل معنى أصيل للحرية. أنت حرّ يا صاح بقدر قلقك من العالم وعليه. وكل تفكير جدي في ذلك هو ضرب خفي من تأويلية المنفى. وعلى ذلك فالمنفي ليس آخراً عادياً. ربما هو الآخر الأخير أو الآخر الأقصى لمعنى «من؟» المعاصرة التي اخترعها الإنسان الأخير للسؤال عن نفسه. «من هو؟» يعني أنه لم تعد له أي «ماهية» سابقة على وجوده اليومي، حيث تعود أن يبني علاقته المريرة بنفسه.

أنت أخير يا صاح لأنك لا أحد وعدد من كثرة لا تحصى من الذين مثلك دون أن يكونوا أنت. أنت مكلّف بإعادة توزيع الفضاء المفتوح الذي تملكه بجسدك وعقلك والمدى البشري العظيم الذي يحيط بك. ولكن حذار من أن تموت موتة ميتة. كثيرة هي الموتات الميتة في عصرنا: انتحار المترفين بالحداثة والمتاجرين بأنفسهم وهوياتهم في المزاد العالمي والمستهلكين النسقيين والمدافعين عن قيودهم والنائمين في أوهام جلاديهم.

لا يعني ذلك أن ثمة موتات حية؛ لنقل: إن علينا أن نكف عن استعمال موتنا ضدنا أو ضدّ الآخرين. لنكف عن استعمال الموت كأنه المخزون الإستراتيجي لأمة بلا أفق. إن الموت البشري هو هو في كل جسد وكل ثقافة وكل عصر. إنه مناسبة آدمية دهرية للانتماء إلى الأرض والعودة إلى الكون، لا يجب أن يلوثها أي حكم أخلاقي أو عقدي مهما كانت قيمته.

ولذلك، فإن البرنامج الوحيد لأنفسنا لا يجب أن يكون سوى

الحياة. ليس الحياة البيولوجية التي فهمنا اليوم أنها شفرة وراثية بلا أي توقيع أخلاقي أو طبقي، بل الحياة بما هي ضيافة كونية للغرباء على الكوكب الأخير. إن ما تقوله الأديان حول البشر ليست اليوم سوى أضعف انفعالات العقل البشري. ولذلك فالتسامح هو ادعاء مدني مزيف لأنه يبطن تغطرس الأقوى على الضعفاء.

إن فلسفة الراهن هي أقرب ما تكون إلى ضرب من كانطية الجماهير. تلك التي تفترض أن الحرية هي فرصة الإنسان الأخير ولكن ليس الإنسان/ الأنا المعزول في بوتقة واجب صوري بلا توقيع متفرد، بل الإنسان/ الكثير اليومي الذي هو أي كان في حياته اليومية التي هي الحديقة الوحيدة والأخيرة لنفسه. فقط، حين يصبح أي كان برنامجاً إتيقياً أساسياً للإنسانية الحالية، يكون كانط قد نجح في هدينا إلى عصر التنوير.

ف. م. تونس في 08 آذار/ مارس 2005

الفصل الأول

انزياحات الهوية الحديثة
أو تأويلية الإنسان الأخير
(كانط، نيتشه، هيدغر)

«إن الإنسان ما إن يلاحظ أو يُسبَر حتى يظهر متحرجاً (منزعجاً) (. . .) بحيث سيكون من **المستحيل** عليه أن يبيّن كما هو؛ أو هو سوف يتخفى ولن يريد في هكذا حال أن يُعرَف كما هو». **كانط**

«انظروا! إني أكشف لكم عن **الإنسان الأخير**.
ما الحب؟ ما الإبداع؟ ما الرغبة؟ ما النجوم؟ كذا يسأل الإنسان الأخير وهو يغمز هُزُواً.
فإذا الأرض تصغر والإنسان الأخير يمشي عليها مرَحاً، يصغر كل شيء من حوله تصغيراً. إن نوعه لا ينقرض مثل بعوض الأرض؛ وإن الإنسان الأخير ليعمرن طويلاً.
(. . .) لا من راعٍ ولكن ثمة قطيع. كل يريد الشيء نفسه، وكل هو الشيء نفسه: من يشعر بغير هذا، عليه أن يذهب طوعاً إلى دار المجانين». **نيتشه**

«نحن لا نسأل **ماذا** (Was) هو دون تعيين، بل **من** (Wer) يكون هو. نحن لا نسائل ولا نكابد الإنسان في ميدان كذا (So)

أو ماذا (Was)، بل في ميدان **فلان** (Der und Der)، **والذين** والـ **نحن** (des Wir).

إن سؤال الماهية هو سؤال سابق. وإن السؤال السابق الأصيل والملائم ليس سؤال **ماذا** (die Wasfrage)، بل سؤال **من** (die Werfrage). ونحن لا نسأل «**ما** هو الإنسان؟» بل «**من** هو الإنسان؟» قد يظهر أن ذلك مجرد شأن لغوي، وعلى ذلك فإنه قد أعطيّ للجواب بهكذا طرح للإشكال وجهة معينة جداً».

هيدغر

تقديم - الحداثة والذاتية

إن السؤال عن الحداثة قد ينبغي أن نستفهم عنه، كما ينكشف، من خلال آخر اشتغال حاسم عليه في أفق المعاصرين، ونعني تحديداً دروس هابرماس (Habermas) عن **الخطاب الفلسفي في الحداثة** التي نشرها سنة 1984. إن الفرضية الهادية في تلك الدروس هي هذه: «إن هيغل قد كان الأول الذي طوّر بكل جلاء مفهوماً عن الحداثة؛ ولهذا ينبغي أن نعود إليه من أجل فهم الدلالة التي كانت للعلاقة الداخلية بين الحداثة والمعقولية، تلك الدلالة التي بديهية إلى حدّ ڤيبر وصارت اليوم موضع سؤال»(1).

ماذا قال هيغل حتى يستأهل هذا المقام؟ لقد استنفر هابرماس جملة جدّ عديدة من الشواهد التي تعود إلى تقرير ما يلي، يقول هيغل: «إن مبدأ العالم الحديث هو بعامة حرية الذاتية. وبحسب هذا المبدأ، فإن كل الملامح الجوهرية المعطاة ضمن الجملة الروحية

---

(1) J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité,* trad. Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1988, p. 5.

إنما تتطور من أجل التحصّل على الحقوق التي من شأنها»[1].

إن ما همّ هابرماس من هذا التأويل هو تأسيس «الحداثة» على مفهوم «الذاتية»، ليس فقط من أجل أنه يمكنه من إقامة الافتراض التالي: «إن الحداثة لا يمكنها ولا هي تريد أن تستلف من عصر آخر المقاييس التي بموجبها تتوجه؛ إنها مجبرة على أن تستمد معياريتها من ذاتها»[2]، بل بخاصة من أجل أنه يوفر سياقاً نظرياً متيناً للاستفادة من كانط في ترتيب مسألة الحداثة. ربّ سياق يبدو أن هابرماس قد حاول تخريج ملامحه الأساسية من خلال المفارقة اللطيفة التالية: إن «فلسفة الأزمنة الجديدة، من السكولائية المتأخرة إلى كانط، إنما تعبّر بعد عن الفكرة التي تملكها الحداثة عن نفسها. وعلى ذلك فإنه منذ نهاية القرن الثامن عشر فقط أخذت الحداثة تطرح على نفسها مشكل **العثور على ضماناتها الخاصة**؛ وهذا المشكل قد أخذ شكلاً بلغ من الحدّة أن هيغل قد أمكن أن يفهمه **بوصفه** مشكلاً فلسفياً، بل جعل منه **المشكل الأساسي** لفلسفته»[3].

إن طرافة هيغل هو كونه يمكّننا من أن نميز بين «الأزمنة الجديدة» وبين السؤال الفلسفي عن «الحداثة»، بين فلسفات تعبّر عن فكرة الحداثة دون وعي «زماني» خاص بها وبين فلسفات صار مدارها هو معاناة الحداثة بوصفها «عصراً» يرفع وعيه بنفسه ميزة روحية غير مسبوقة. علينا أن نميز بين "die Zeit"/ الزمان، وبين

---

(1) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Dérathé, Vrin, Paris, 1975, p. 283.

(2) J. Habermas, op. cit., p. 8.

(3) Ibid, p. 19.

"die Zeit"/ العصر. إن الحداثة مشكل «عصر» وليس مجرد «زمان» جديد.

ولكن أين تكمن المفارقة بالنسبة إلى كانط؟

يقول هابرماس: «إن كانط يعبّر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي. وذلك يعني فقط أن الملامح الجوهرية للعصر إنما تنعكس كما في مرآة ضمن الفلسفة الكانطية، وذلك دون أن يفهم كانط الحداثة بما هي كذلك. فإنه من جهة نظر ارتدادي فحسب يمكن لهيغل أن يتأول فلسفة كانط بوصفها التفسير الذاتي الحاسم للحداثة (L'auto-exégèse décisive de la modernité). (. . .) إن كانط، لهذا السبب، يجهل الحاجة التي تظهر عقب عمليات الفصل التي يفرضها مبدأ الذاتية»(1).

بذلك يبدو أن علاقة كانط بالحداثة تنطوي على صعوبة متوارية: إن كانط لم يعد اليوم رمزاً سعيداً للحداثة، كما يظن الفهم العامي، بل صار علامة «تعبّر» عنها دون أن تفهمها **بما هي كذلك**. ولكن ما معنى «أن نعبّر» عن أمر دون أن نفهمه «بما هو كذلك؟» «عبّر» تفترض «العبور» من. . إلى. . ، ومنه «تعبير» الأحلام، أي إخراجها من الأعراض إلى الدلالة، كذلك الأمر في اللغات الغربية: Aus-drücken مثل Ex-primer أو Ex-press، هي أفعال «إخراج» ما هو تحت ضغط وعبء وثقل (Druck, Pressure, Pression).

ولكن ألا يتعارض هذا مع الصورة النمطية لكانط فيلسوف الأنوار، صاحب الأسئلة الانتصارية للذات المتعالية **الحديثة**: «ماذا

---

(1) J. Habermas, op. cit., p. 23.

يمكنني أن أعرف؟» «ماذا يجب علي أن أفعل؟» «ماذا يحق لي أن آمل؟» وأخيراً السؤال الجامع لها في بؤرة واحدة «ما هو الإنسان؟» أليست هذه الأسئلة هي «الملامح الجوهرية للعصر» التي أشار إليها هابرماس بنظّارات هيغل؟ أم أن هذه الأسئلة، وبالصيغة التي أتت بها، هي تنطوي بعد من نفسها على علاقة ملتبسة بالحداثة؟

ربما لا يزال من المفيد أن نقرأ أسئلة كانط الأربعة بوصفها الملامح المقوّمة لفكرة الحداثة كما كان يمكن التعبير عنها من خلال براديغم الذاتية. إن ذلك هو التفسير الوحيد لسبب نزعة المعاصرين من هيغل إلى ديريدا (Derrida)، إلى إرساء تقليد نقد الحداثة على إشكالية نقد الذاتية(1).

إن الحداثة إذن، اليوم، تهمة منهجية وميتافيزيقية معاصرة لم يجد الفلاسفة من هيغل إلى فوكو (Foucault) أفضل من كانط كبش فداء للتخلص منها. وعلى الحقيقة، ليس الاتهام موجهاً للحداثة بقدر ما هو موجه نحو المبدأ الذي قامت عليه، أي مبدأ «الذاتية». من أجل ذلك فإن تخريج دلالة الحداثة انطلاقاً من كانط إنما يعني إذن، إذا تُصُفح، التفكير في ضوء الشعار «كانط والذاتية» أو «كانط وتأسيس الحداثة على مبدأ الذاتية».

غرضنا في هذا القول هو البحث عن مسلك آخر إلى كانط، تعني الآخرية فيه أنه يعدل قليلاً عن طريق **التبشير** بتنويرية كانط، لينصرف بعض الوقت إلى **معاودة** موجبة لأصل المشكل الذي ادّعى كانط حله، أي إلى نمط الهوية (L'ipséité) الذي أسّس عليه كانط

---

(1) J. Habermas, op. cit., p. 67.

مبدأ «الذاتية» الذي أقام عليه أسئلته عن الحداثة. ما هو أساس تأسيس الحداثة على الذاتية؟ وذلك يعني: ما هو أساس **ماهية الإنسان الحديث** بعامة؟

ربّ أسئلة وجدنا أن هيدغر الثاني هو من افتتح وجه البحث فيها، حين عزم عزماً صريحاً في صيف 1934، ضمن أحد دروسه بعد المنعرج، على استبدال صيغة السؤال الكانطية «ما هو الإنسان؟» بصيغة مبتكرة هي «من هو الإنسان؟»، ثم ضمن محاضرة في سنة 1938، تحت عنوان «تأسيس صورة العالم الحديثة بواسطة الميتافيزيقا»[1]، إلى إحصاء طريف لما يمكن أن نسميه **الأجوبة المعاصرة** عن أسئلة الحداثة التي صاغها كانط.

فقد أحصى هيدغر خمس ظواهر مقومة للحداثة من جهة ما هي «عصر»[2] ميتافيزيقي مميز، هي تواليًا:

---

(1) M. Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, vierte Auflage, 1963, p. 344. Trad. fr. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, nouvelle édition, 1992, p. 460.

والعنوان هو:

- « Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik ».

(2) يقول هيدغر: «إن ما يتم داخل الميتافيزيقا هو إمعان النظر في ماهية الموجود وقرار في شأن ماهية الحقيقة. إن الميتافيزيقا تؤسس بذلك عصراً (ein Zeitalter)، من جهة ما تمنحه عبر تفسير معيّن للموجود وعبر تصور معيّن للحقيقة الأساس الذي يشد هيئة ماهيته. وهذا الأساس إنما يحكم كل الظواهر التي تميز ذلك العصر. (. . .) إمعان النظر هو الشجاعة على أن نجعل من حقيقة مسبقاتنا الخاصة وفضاء أهدافنا الخاصة الأمر الذي هو =

1- «العلم» الحديث من جهة ما هو في ماهيته «تمثيل» للموجود؛

2- «التقنية» بوصفها «تحويلاً» لماهية العملي بعامة؛

3- «انزياح الفن إلى دائرة نظر الاستطيقا»؛

4- ردّ القيم العليا للفعل الإنساني إلى ظواهر «ثقافية»، بحيث تصبح الحضارة ضرباً من السياسة الثقافية؛

5- «زوال التأليه» (Entgötterung) من أفق العالم[1].

ما هي دلالة هذا الإحصاء الطريف؟

نحن نفترض أن هيدغر لم يفعل هنا سوى رصد الأجوبة المعاصرة عن أسئلة الحداثة الثلاثة التي ضبطها كانط في الفصل الثاني من الباب الثاني من **نقد العقل المحض**: فالعلم هو كل إمكان المعرفة الإنسانية، والتقنية والثقافة هما الوجهان الأخيران للفعل البشري، والمعيش الفني هو حدود التجربة الإستطيقية، وإزاحة الألوهية من معنى العالم هي الوجه العلماني المتبقي من الرجاء. إن السؤال الكانطي الرابع «ما هو الإنسان؟» قد وجد بذلك المضمون **التاريخي** الذي كان يفتقده. ولكن هل صرنا بذلك أكثر معرفة بماهية هذا الإنسان؟ إن إجابة هيدغر هي بالنفي.

من أجل بيان ذلك، نحن نقترح في هذا المبحث أن نقيم السؤال هكذا: كيف تمّ الانزياح من السؤال الحديث «ما هو

= أكثر شيء أهلاً لأن يُسأل عنه».

- M. Heidegger, ibid, p. 69. Trad. fr. p. 99.

(1) Ibid, pp. 69-70. Trad. fr. pp. 99-100.

الإنسان؟» كما طرحه كانط الأخير إلى السؤال المعاصر «من هو الإنسان؟» كما صاغه هيدغر الثاني، وما هي دلالته؟

إن وسيطاً خفياً أوشكنا أن نغفل عنه عند الطمع في ترصد الانتقال المنهجي من سؤال فلاسفة الحداثة «ما هو الإنسان؟» إلى سؤال نقّاد الحداثة «من هو الإنسان؟» ذلك الوسيط الخفي هو نيتشه، ونعني بخاصة مقالته عن «الإنسان الأخير». كيف ذلك؟

* * *

§ 1- سؤال «ما هو الإنسان؟» لدى كانط: عارض متوار على فشل إبستيمولوجي لبرنامج الأنثروبولوجيا الحديثة

من اللافت للنظر أن كانط لئن مرَّ بأطوار عدة قبل أن يبلغ في الفترة الأخيرة من حياته المسماة ما بعد النقدية، وذلك أولاً ضمن رسالة[1] مؤرخة يوم 4 أيار/مايو 1793 ثم ضمن درس في **المنطق** يعود إلى سنة 1800[2]، إلى صياغة سؤاله الشهير «ما هو الإنسان؟» فإن هاجس السؤال عن ماهية الإنسان قد كان حاضراً حضوراً

(1) E. Kant, *Correspondance*, trad. fr. Robert Rovini, Gallimard, Paris, 1991. Lettre du 4 mai 1793.
يقول: «إن خطتي المرسومة بعد منذ زمن مديد والتي تفرض علي بلورة ميدان الفلسفة المحضة إنما أدت إلى النهوض بالمهام الثلاث: 1) ماذا يمكنني أن أعرف؟ (الميتافيزيقا)؛ 2) ماذا يجب أن أفعل؟ (الأخلاق)؛ 3) ماذا يحق لي أن أرجو؟ (الدين)؛ بحيث كان يجب أخيراً أن يكون السؤال الرابع: ما هو الإنسان؟ (الأنثروبولوجيا؛ التي كنت ألقي حولها درساً سنوياً منذ أكثر من عشرين عاماً)».

(2) E. Kant, *Logique*, trad. fr. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1970, p. 25.

متواتراً. فضمن **دروس في الميتافيزيقا**[1] (التي ألقاها ما بين 1775 و1781)، وحيث لم يكن كانط يملك سياقاً نظرياً للبحث في معنى الإنسان سوى مبحث «علم النفس الإمبريقي» (Psychologie empirique)، نحن نجده قد وضع الإصبع منذئذ على الصعوبة المزدوجة التي تحفّ بالمعنى الحديث للإنسان: إنه يعاني من ازدواج أصلي بين حسّ باطن بنفسه وحسّ خارج بجسمه، بين ما هو «متعال» وما هو «إمبريقي» في طبيعته[2]. هذا الكائن المتعالي/ الإمبريقي في آن يزعم أن ما هو إمبريقي فيه لا يدخل في ماهيته، وذلك يعني أنه، حسب عبارة كانط نفسه، حتى ولو خسر عدداً كبيراً من أعضائه إنما «يمكن له أن يقول: أنا موجود» وذلك «إن رجله تنتمي إليه، حتى وهي مقطوعة، وهو يدركها كما يدرك أي شيء آخر قد أصبح بلا جدوى، كحذاء قديم عليه أن يرمي به»[3].

بيد أنه إذا كان هذا الادّعاء «المتعالي» بمثابة آخر راسب قوي من التصور الروماني للإنسان بوصفه «حيواناً عاقلاً»، فإن إقرار كانط بأنني لا أكون إنساناً إلا متى كنت «موضوعاً للحس الباطني والخارجي معاً»، إنما هو علامة متوارية عن مولد مفهوم للإنسان لم

---

(1) E. Kant, *Leçons de métaphysique*, présentation, traduction et notes par Monique Castillo, préface de Michel Meyer, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », Paris, 1993.

(2) المرجع نفسه، ص 244. يقول كانط: «إن هذا الأنا قد يمكن أن يؤخذ على معنيين: الأنا من حيث هو إنسان، والأنا من حيث هو عقل. أنا، من حيث أنا إنسان، موضوع للحس الباطن والظاهر. أما من حيث أنا عقل، فأنا موضوع للحس الباطن فحسب».

(3) Ibid, p. 245.

تعرفه «إنسانوية» النهضة ولا «عقلانية» المحدثين.

يقول فوكو: «إن عتبة حداثتنا لا تقع في اللحظة التي تمت فيها محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية، بل يوم نشأ الازدواج الإمبريقي-المتعالي، الذي يُسمّى إنساناً»[1].

إن اكتشاف كانط المبكر (منذ **دروس في الميتافيزيقا** 1775-1781) لواقعة الازدواج الإمبريقي/المتعالي لمعنى الإنسان قد يجعلنا نطرح هكذا سؤال: لماذا انحصرت مصالح العقل ضمن **نقد العقل المحض** (1781) في الأسئلة الثلاثة الشهيرة: «ماذا يمكنني أن أعرف؟» «ماذا يجب علي أن أفعل؟» «ماذا يحق لي أن آمل؟» وبعبارة أدق: لماذا تأخر كانط في صياغة السؤال الرابع: «ما هو الإنسان؟» حيث لم تظهر ملامحه الأساسية إلا في الحقبة ما بعد النقدية، وتحديداً سنة 1798 ضمن كتاب **الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية**، وبخاصة سنة 1800 ضمن دروس **المنطق**؟

يبدو أن مكمن الصعوبة هنا ليس بيوغرافيا، بل هو في صلب **مسألة** الإنسان نفسها. إن كانط ما لبث يؤكد على صعوبة «معرفة الإنسان»، ليس فقط، كما ضمن دروس 1775 في **الميتافيزيقا**، بسبب أن علم النفس الإمبريقي لم يفلح في عصره في الاستجابة إلى نموذج الميكانيكا الذي قامت عليه الفيزياء الحديثة، بل على وجه الخصوص، كما نرى ذلك سنة 1798 في كتاب **الأنثروبولوجيا**، بسبب أن الإنسان ليس موضوعاً فقط، بل هو «مواطن عالمي»

---

(1) ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990، ص 264.

(Un citoyen du monde)[1]، وإن «**معرفة** العالم واستعمال العالم عبارتان هما من حيث الدلالة متباعدتان بعض التباعد؛ فحيث لا تفعل **الأولى** سوى **فهم** اللعبة بوصفها فرجة، تكون **الثانية مقاسمة** لهذه اللعبة»[2]. لا يقبل الإنسان أن يكون «فرجة» (Un spectacle) تُفهم من خارج؛ إنه في ماهيته «مقاسمة» (Un partage) للعبة المعرفة من الداخل. من أجل ذلك تأخر كانط في اعتبار سؤال «ما هو الإنسان؟» أحد المصالح الأساسية للعقل، ولم يثبته في خطاطة 1781، بل إن كانط، حتى سنة 1798، لم يقصد إلى إنتاج «معرفة نظرية» حول الإنسان: إنه لم يزعم أكثر من «أنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية». ربّ عنوان علينا أخذه بوصفه علامة على فشل إبستيمولوجي لطيف في تحصيل «معرفة نظرية» بالإنسان، من اللافت للنظر أن كانط لا يجد حرجاً في الاعتراف به صراحة حين ينبّه إلى أن «كل المحاولات للبلوغ على نحو صلب إلى هكذا معرفة إنما تعترضها عوائق ذات بال تتعلق بالطبيعة الإنسانية نفسها»[3]. ربّ عوائق يحصيها كانط في ثلاثة: 1- «إن الإنسان ما إن يُلاحظ أو يُسبَر حتى يظهر متحرجاً (منزعجاً)»، بحيث «سيكون من **المستحيل** عليه أن يبيّن كما هو؛ أو هو سوف يتخفى ولن يريد في هكذا حال أن يُعرَف كما هو»؛ 2- إن الإنسان إذا ادّعى أنه «لا يكتشف سوى نفسه» فهو يسقط في «وضعية مؤرقة: إنه إذا كانت آلته عاملة، فهو لن

---

(1) E. Kant, *Anthropologie,* VII, 120.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

يُلاحظ نفسه، وإذا لاحظ نفسه، فإن آلته في سكون»؛ 3- إن العادة طبيعة ثانية ومن ثم هي «تعسر على الإنسان مهمة الحكم على نفسه، وماذا يجب أن يفكر في شأن نفسه»؛ 4- إنه «في غياب مصادر حقيقية» (A défaut de véritables sources) لمعرفة الإنسان، فإن أنثروبولجيتنا سوف تُستمد من «التاريخ الكوني، والبيوغرافيا وحتى من مسرحيات وروايات»[1]، أي مما لا يدخل في باب «معرفة العالم»، بل في باب «استعمال العالم»، من «وجهة نظر براغماتية» تجيب على السؤال: «كيف يستعمل الإنسان نفسه». وليس من «استنباط قبلي» يجيب على السؤال: «ما هو الإنسان؟»

ولكن علينا أن نسأل: إذا كان آخر كلام كانط على الإنسان هو كتاب **الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية** فكيف يجدر بنا أن نفهم إثباته، ضمن دروس **المنطق** المنشور سنة 1800، لسؤال «ما هو الإنسان؟» ليس فقط بوصفه السؤال «الرابع» والمصلحة «الرابعة» من أسئلة ومصالح **العقل المحض**، بل بوصفه غرض الأنثروبولوجيا التي «يمكن أن نردّ إليها كل شيء بما أن الأسئلة الثلاثة الأولى إنما تتعلق بالسؤال الأخير؟»[2]. بأي معنى يمكننا أن نفهم تصريح كانط بأن الأنثروبولوجيا هي المصدر الحقيقي لسؤال الميتافيزيقا (ماذا يمكنني أن أعرف؟) وسؤال الأخلاق (ماذا يجب عليَّ أن أفعل؟) وسؤال الدين (ماذا يحق لي أن آمل؟)؟

رأس الصعوبة هنا هو إن هذا «المصدر الحقيقي» لا يمكن لنا

---

(1) E. Kant, *Anthropologie,* VII, 121.

(2) E. Kant, *Logique*, op. cit., p. 25.

أن نبني حوله «معرفة نظرية»، بل فقط أن ننظر إليه «نظرة براغماتية» تساعدنا على فهم الطريقة التي يستعمل بها الإنسان نفسه. وإذا أخذنا بالتمييز الذي افترعه فوكو في مقدمة **الكلمات والأشياء** بين ما تقوله ثقافة ما عن نفسها، وبين ما تسكت عنه وتستعمله سراً، أي بين «تاريخ الهوَهوَ» (L'histoire du Même) مأخوذاً هنا في معنى «تاريخ الذات» وبين «تاريخ الآخر» (L'histoire de l'Autre)، مقاماً للتساؤل عن دلالة انتهاء كانط سنة 1800 إلى صياغة السؤال الرابع «ما هو الإنسان»، تبيّن أن هذا السؤال يؤخذ على معان عدة، متى فهمناه في ضوء «تاريخ الذات» أو من وجهة نظر «تاريخ الآخر».

فقد تعودنا قراءة سؤال «ما هو الإنسان؟» ضمن تاريخ الذات بوصفه تتويجاً إبستيمولوجياً مظفراً للتصور الحديث للإنسان بعد انبجاسة الكوجيتو الديكارتي وفرض نفسه بوصفه براديغما لتحقيق النفس بعامة، بلغ مع الأنا المتعالي الكانطي إجابته العليا على السؤال عن ماهية الإنسان المردود على الجملة إلى صفة «الكائن المفكر». فإذا نظرنا الآن من زاوية «تاريخ الآخر» - آخر الذات - فإن سؤال «ما هو الإنسان؟» إنما ينكشف فجأة في مظهر سؤال إشكالي وإنكاري وشبه كلبي وليس سؤالاً إبستيمولوجياً سعيداً. إنه نمط ما بعد-نقدي من الريبة الصامتة مما آل إليه معنى الإنسان بعد الحدث الغاليلي، أي معنى الإنسان/ الآلة. إن سؤال كانط هو سؤال إنكاري وعلامة متوارية على بداية التشتت المنهجي لمعنى الإنسان في أفق المغامرة الإبستيمولوجية للعقل النظري الحديث. إن هذا السؤال سؤال/ حيرة وليس سؤال/ يقين في سياق نظري للعلم السوي المسيطر على إمكانية المعرفة في عصر ما.

§ 2 - في كانطية الإنسان الأخير أو نيتشه يسجل ولادة الفرد الإمبراطوري

إذا صح أن أفق الحداثة قد تزحزح من مكانه، كما ينبهنا هابرماس[1]، فإن كانط قد صار مقلقاً أكثر من ذي قبل: ليس فقط لأن برنامج التنوير الذي تكلم باسمه قد انقلب إلى تهمة ميتافيزيقية للعقل المعاصر، بل بخاصة من أجل أن كانط يبقى مفكراً كوسموبوليطيقياً بامتياز. إنه أول محدث يجعل «مجتمع المواطنة العالمية» (Weltbürgerliche gesellschaft (*cosmopolitismus*))[2] مطلباً مدنياً معاصراً. إنما ذاك ما يفسر نزوع المعاصرين إلى التلفت إليه في كل منعطف روحي تفقد فيه فكرة الحداثة واحداً من مقوماتها. بيد أن ما هو طريف في علاقتنا المعاصرة بكانط ليس في ظاهرة العودات المتتالية إليه، بل في مدى قدرتنا على الاشتغال في أفق لم يعرفه كانط وما كان له أن يشتغل فيه. إن الرهان هو: كيف نكون كانطيين - أي مواطنيين كونيين قادرين على الاستعمال العمومي لعقولنا - ولكن من دون الطمع **المتعالي** في البقاء داخل

---

(1) J. Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. fr. R. Rochlitz, Armand Colin, Paris, 1993, introduction.

(2) E. Kant, «Anthropologie du point de vue pragmatique», in: *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*, Gallimard, coll. « La Pléiade », Paris, 1986, p. 1142.

- يقول كانط: «(. . .) مجتمع المواطنة العالمية (الكسموبوليطيقية): فكرة هي في ذاتها تُطلب فلا تُدرك وإن كانت ليست مبدأ مقوماً (لانتظار سلم مستقرة في وسط الفعل وردّ الفعل الذي لا يهدأ بين البشر) بل مبدأ ضابطاً فحسب: إنه ينبغي اتباعها بوصفها قدراً للنوع البشري، وليس دون الافتراض المؤسس بأن ههنا نزعة طبيعية تجد نحوها هي ذاتها».

براديغم الذات أو السعي إلى حلّ جميع قضايا الحداثة في نطاق أسئلة عن ملكات الطبيعة الإنسانية في عصر تحولت فيه الأسئلة البيولوجية نفسها إلى أسئلة وراثية؟ بأي وجه يمكننا أن نحترف كانطية بلا ذات متعالية؟

إن المعطى الروحي الذي يقع خارج أفق كانط هو هذا: إنه قد صار من الصعب جداً على الفكر المعاصر أن يجيب بالإيجاب عن سؤال التنوير[1] «هل إن النوع الإنساني في تقدم دائم نحو الأفضل؟» كما حاول كانط نفسه أن يفعل في مقالته عن **نزاع الكليات**. وذلك يعني أن مشروع الحداثة لم يؤدِ آخر المطاف إلى إرساء «المجتمع الكوسموبوليطيقي»، حيث يقع إقرار «الحرية المتعالية» للإنسان، تلك التي تقوم على الأمر القطعي «اعمل بحيث أن قاعدة إرادتك يمكن أن تصلح في الوقت نفسه بوصفها مبدأ لتشريع كوني» ، كما وعد بذلك **نقد العقل العملي**[2]، بقدر ما أدى إلى ولادة «الإنسان الأخير» (der letzte Mensch)، «أحقر البشر الذي لا يمكنه حتى أن يحتقر نفسه»[3] حسب تعبير نيتشه في الفقرة الخامسة من مدخل **حدّث زرادشت قال**. ولكن من هو الإنسان الأخير؟

ترجع عبارة «الإنسان الأخير» إلى خريف-شتاء 1872، حيث افترعها نيتشه ضمن إحدى كتابات الشباب التي نشرت بعد موته

---

(1) E. Kant, « Le conflit des facultés », in: ibid, p. 887 sqq.

(2) E. Kant, « Critique de la raison pratique », in: *Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Gallimard, coll. « La Pléiade », Paris, 1985, pp. 610, 643.

(3) F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, § 5.

تحت عنوان **كتاب الفيلسوف: دراسات نظرية** (1872-1875)، وبالتحديد ضمن فقرة تحت عنوان مثير هو «أوديب. كلام الفيلسوف الأخير مع نفسه. شذرة من تاريخ الأجيال القادمة»[1]. ثم تواترت العبارة في كتاباته اللاحقة، سواء ضمناً، كما في الفقرة 11 من **مولد التراجيديا أو يونان والتشاؤم** (1872)، أو صراحة كما في الفقرة 177 من القسم الأول من الجزء الثاني من **إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للعقول الحرة** (1878-1879) والفقرة 14 من قسمه الثاني، والفقرة 49 من كتاب **الفجر** (1881)، والفقرة 5 من استهلال **هكذا حدّث زرادشت** (1883-1885)، وأخيراً الفقرة 4 من الفصل الأخير من كتاب **هذا هو الإنسان** (1888).

إن المثير في أول نصّ ظهرت فيه عبارة «الإنسان الأخير»، وذلك على خلاف المرات اللاحقة كلها، هو إن نيتشه لا يتردد في وصف نفسه بأنه هو نفسه الإنسان الأخير.

يقول: «الفيلسوف الأخير، هكذا أسمي نفسي، وذلك لأنني الإنسان الأخير. لا أحد يكلمني سوى نفسي، وإن صوتي ليأتيني مثل صوت [كائن] يحتضر! (. . .) هلا أزال أسمعك، يا صوتي؟ أتهمس وأنت تلعن؟ إنما كان على لعنتك أن تمزق أحشاء هذا العالم! لكنه لا يزال حيّاً ولا يحدق بي من هذه النجوم التي لا ترحم

---

(1) « Reden des letzten Philosophen mit sich selbst. Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt“, in: *Digitale Bibliothek* Band 31: *Nietzsche*, S. 932. Aussi: F. Nietzsche, *Le livre du philosophe. Etudes théorétiques*, trad. fr. Angèle Kremer-Marietti, Flammarion, Paris, 1991, § 87, p. 73.

إلا بما هو أسطع وأبرد، إنه يحيى أحمقاً وأعمى كما لم يكن من قبل، وما مات إلا [كائن] واحد، إنه الإنسان.

وعلى ذلك! أنا ما زلت أسمعك، يا صوتي المحبوب! لا يزال يموت شخص ما خارج نفسي، إنه الإنسان الأخير، في هذا العالم كله: الزفرة الأخيرة، زفرتك تموت معي، الأسف المؤجل! أسف! يزفر حولي، آخر البشر المتأسفين (Wehemenschen letzten). أوديب»[1].

إن الإنسان الأخير ليس الإنسان العامي الذي عرفته الملّة كما عرفته الحداثة، بل تجربة وجودية خاصة بالإنسان المعاصر. إنه نمط بشري جديد وليس صفة ثقافية أو أنثروبولوجية عادية. وذلك أنه يظهر في لحظة معينة من تاريخ حضارة ما، تلك التي تكف فيها حضارة ما عن خلق قيّمها وتأخذ في الانحطاط السري والخفي داخل نفسها.

أما أول تشخيص لهكذا نمط بشري فإن نيتشه، ودون أن ينبس بلفظة الإنسان الأخير، قد بسطه في الفقرة 11 من **مولد التراجيديا**، وذلك في سياق استفهاماته عن سرّ موت التراجيديا فجأة في أفق الإغريق. لماذا فقد الإغريق فجأة «إيمانهم بخلودهم الخاص، ليس فقط إيمانهم بماض مثالي، بل أيضاً الإيمان بمستقبل مثالي؟»[2]

---

(1) Ibid.

(2) F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1993, § 11, S. 72. *La naissance de la tragédie*, trad. fr. G. Bianquis, Gallimard, coll. "Idées", Paris, 1949, § 11, p. 79.

هـهـنـا لـمـح نـيـتـشـه يـونـانـاً أخـرى، «يـونـان الـعـجـوز» (Greisen Hellenthume)[1]:

«الأوان والفطنة والإقدام وخلو البال، تلك ربّات [اليونان] العليا؛ أما الحالة الخامسة، حالة العبيد، فإنها هي التي تملك الآن مقاليد السيادة، على الأقل من حيث الشعور. وإذا كان الآن لا يزال يـجـب الـحـديـث بـعـامـة عـن «الـبـهـجـة الـيـونـانـيـة» (Griechischer Heiterkeit)، فإنها بهجة العبيد التي لا تُسأل عن صعب ولا تطمح إلى كبير، وليس لها ماض ولا مستقبل يمكن أن تفضّله عن الحاضر»[2].

إنه ههنا استقى نيتشه نظرته الأرسطقراطية إلى أنثروبولوجية المحدثين بوصفها متأسسة على عين الانحطاط الذي أصاب الروح اليونانية في آخر عهدها. علينا أن ننتبه إلى أن انحطاط الإنسان الأخير ليس خطيئة أصلية فيه، بل حالة فقر روحي يصيب أي حضارة شاخت. إن الانحطاط لدى نيتشه شيخوخة روحية لنمط بشري معين وليس وصفة نفسانية لفرد معزول. إنه سلوك عدمي لا يظهر سدى بل لا يأتي إلا في حينه، أي متأخراً.

ولكن ما دور الفلسفة عندئذ؟

ضمن كتاب **إنساني، مفرط في إنسانيته**، تظهر عبارة الإنسان الأخير في موضعين من الصعب قراءتهما على صعيد واحد. ففي الفقرة 177 من القسم الأول من الكتاب، والتي تحمل العنوان

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

الرشيق التالي «ما يريد كل فن ولا يستطيع»، يقول نيتشه:

«عرض الإنسان الأخير، يعني الأبسط وفي الوقت نفسه الأتم، ذلك أمر لم يوجد إلى حدّ الآن أي فنان يكون له كفئاً»[1].

بيد أنه في الفقرة 14 من القسم الثاني من عين الكتاب، والتي تحمل هذا العنوان الشديد الدلالة «الإنسان، كوميدي العالم»، نرى إلى نيتشه كيف يقول هذا:

«ربما تتخيل النملة في الغابة أنها الهدف من وجود الغابة وغايته، بالقوة نفسها التي نفعل بها ذلك نحن عندما نقرن في أوهامنا على نحو يوشك أن يكون بديهياً بين زوال الإنسانية وزوال الأرض: أجل، نحن لا نزال قنوعين إذا ما بقينا عند هذا الحدّ ولم نهيئ، من أجل جنازة الإنسان الأخير (Leichenfeier des letzten Menschen)، أفولاً كلياً للعالم والآلهة. إن الفلكي الذي لا تشوب نزاهته شائبة إنما لا يستطيع هو ذاته أن يشعر بالأرض من دون حياة إلا كما يشعر بربوة منيرة وطائرة عليها قبر الإنسانية (Grabhügel der Menschheit)»[2].

إن الإنسان الأخير ليس نوعاً أدبياً أو أخلاقياً جديداً فحسب،

(1) F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, in: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 137. *Digitale Bibliothek Band 31*: S. 4951. F. Nietzsche, *Humain trop humain II*, trad. fr. Robert Rovini, Gallimard, coll. "Essais", Paris, 1968, § 177, p. 115. "Der Darstellung des *letzten* Menschen, *das heißt des einfachsten und zugleich vollsten*, war bis jetzt kein Künstler gewachsen."

(2) Ibid. *Werke und Briefe*: Zweiter Band, S. 287. *Digitale Bibliothek Band 31*: Nietzsche, S. 5101. *Humain trop humain II*, § 14, p. 228.

بل هو حيوان يتميز بوهم أنثروبولوجي شديد الخطورة، ألا وهو المركزية الكونية. لكن الوجه الساخر من اهتمام نيتشه بهذا الوهم القديم الذي عاينه سبينوزا (Spinoza) من قبل، هو أنه يتصدى له من جانبه العدمي: إنها السذاجة الوجودية التي تجعله يقرن على نحو بديهي بين زوال الإنسانية وزوال الأرض كمكان من العالم. إن هذا الادعاء الوجودي جزء من العدة الأخلاقية للحداثة وليس موضوعة ثقافية عارضة. ولذلك، فإن أصالة تصدي نيتشه له تكمن في تحويله اللطيف من سلوك وجودي ساذج إلى مشكل إيكولوجي شديد الخفاء. فإن ربط زوال الأرض بزوال الإنسانية هو ادعاء أنثروبولوجي يلهي الإنسان الأخير عن السؤال الأكثر إلحاحاً بالنسبة إليه، ألا وهو السؤال الإيكولوجي عن مدى صلاحية القيم التي يعتنقها لشروط بقائه كنوع حيواني بلغ مع الأفكار الحديثة إلى موقف عدمي لا يرى في ما يوجد إلا قابليته لأن يُملك.

في ضوء ذلك فقط يمكن أن تتحول عبارة «الإنسان الأخير» من لفظ شعري إلى مشكل سياسي. فمعجم نيتشه في استهلال **حدّث زرادشت قال** منتقى بعناية: إن الإنسان الأخير هو إنسان «الجموع» الإمبراطورية التي عوضت «الفهم» بـ«الثقافة»، ذاك الحيوان العدمي الذي لم يعد يحركه أي «هدف» أعلى، ولم يعد يلقي بشوقه إلى «ما هو أبعد من الإنسان»، من أفرغ نفسه من أي «فوضى»، قد تنبت فيه «نجمة راقصة»؛ إنه من تعود من دهره أن «يصغّر» كل شيء، حتى «الأرض»، وإذا سأل «ما هو كذا؟» فهو لا يسأل إلا بقدر ما «يغمز» بعين كانت هزُواً. وعلى ذلك هو إنسان «أخير» بمعنى ليس في عجلة من أمره، إنه نبت بشري سوف «يعمّر طويلاً» ونوعه ليس مرشحاً

لـ «الانقراض». وذلك إنه يدّعي أنه «اخترع السعادة»، سعادة «الاستسهال» و«الاحتساب» و«الترفيه» و«التسلية»، في حالة لا هي «فقر» ولا هي «غنى»، لا هي «قيادة» ولا هي «طاعة»، من أجل أن كليهما صعب ويتطلب مؤونة أخلاقية شاقة[1].

يقول نيتشه: «هذه هي الأمارة الكونية الكبرى للعصر الحديث: إن الإنسان قد خسر **كرامته** أمام نفسه إلى حدّ لا يصدق»[2].

علينا أن نقرأ عبارة نيتشه بوصفها تشير إلى نمط بشري محدد هو مواطن الدولة/ الأمة في لحظة معينة من تاريخها، ألا وهي لحظة الحروب القومية التي ستنقلب سريعاً إلى حروب إمبراطورية. إن الإنسان الأخير هو **الإنسان الإمبراطوري** الذي عاصره نيتشه في طور انتقاله الفذ والرهيب من نطاق الدولة/ الأمة إلى أفق الدولة/ الإمبراطورية، ومن نطاق الحروب الإثنية إلى الحروب العالمية.

بقي أن نسأل: أية كانطية هي تلك التي يحتاجها الإنسان الأخير؟ لو أخذنا وجهة الإجابة من نيتشه لأصبح علينا أن نعيد السؤال هكذا: كيف يمكن لهذا الإنسان الأخير أن يتعلم كيف «يقذف بسهام شوقه إلى ما وراء الإنسان؟»[3] أين يقبع «ما وراء الإنسان؟». ما وراء الإنسان يعني ههنا ما وراء الخير والشر. ولكن ما هي ملامح كانطية بلا أمر قطعي ولا احترام محض للقانون الخلقي ولا إرادة

---

(1) Ibid.

(2) F. Nietzsche, *La volonté de puissance. Essai de transmutation de toutes les valeurs: études et fragments*, trad. fr. Henri Albert, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », Paris, 1991, p. 36.

(3) F. Nietzsche, *Humain trop humain II*, § 14, p. 228.

خيّرة؟ كانطية نصفها عدمي، لأن الإنسان الأخير هو فرد إمبراطوري يعيش بعد موت الإله في مدينة الجموع الكونية، أما نصفها الآخر فهو إستطيقي، من أجل إن الإنسانية لم يبقَ لها من مبرر جذري لوجودها الحالي غير تحويل الحياة اليومية إلى أثر فني. تلك هي كانطية نيتشه: الصيغة القصوى من فينومينولوجيا الإنسان الأخير.

إن نصوص نيتشه هي عينة نموذجية عن وضع الفيلسوف في عصر إمبراطورية الإنسان الأخير. إنه مؤرخ جيد لظاهرة انفجار الدولة/ الأمة ومولد الإمبراطورية في آن. إنه بذلك آخر رومانسي وأول مفكر إمبراطوري. ولذلك فكانطيته ليست عادية ولا مدرسية: إنها كانطية الإنسان الأخير. ولكن هل من طريق أخرى إلى اقتفاء أثر الإنسان الأخير بلا أي مسبقات أخلاقية حول من يكون؟ ذلك ما حاوله هيدغر.

§ 3 - هيدغر والاكتشاف ما بعد الميتافيزيقي لسؤال «من هو الإنسان؟» أو تأويلية الغريب

إن أول ما يلفت النظر هنا هو أن هيدغر أيضاً قد أتى إلى صياغة سؤال «من هو الإنسان؟» في درس عن المنطق، وذلك كما حصل مع كانط حيث أنه اهتدى أيضاً إلى السؤال «ما هو الإنسان؟» في درس عن **المنطق**. وإذا كان قارئ **الوجود والزمان** قد يعثر بلا عسر على صياغة صريحة لـ«سؤال من؟» (Frage nach dem Wer) في الفقرة 25 من الكتاب، فهو لن يصيب ههنا من السؤال الأساسي «من هو الإنسان؟» (wer ist der Mensch ?) شيئاً؛ فهذا السؤال لم يطرحه هيدغر في الأفق المتعالي لمشروع «الأنطولوجيا الأساسية»،

حيث يتعلق الأمر بالبحث عن ملامح «هرمينوطيقا الدازين» من جهة ما هي متقومة بإشكالية الزمانية، بل هو سؤال لم يأتِ إليه إلا في درس صيف 1934 وضمن درس عنوانه مثير، ألا وهو **المنطق من حيث هو السؤال عن ماهية اللغة** (Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)[1]، وهو لم يُنشر إلا سنة 1998 ولم يُترجم إلى الفرنسية إلى حدّ الآن. الجديد هو إن هذا السؤال عن ماهية اللغة لم يعد سؤالاً كيانوياً (Existenzial) عن الكلام ، أي يبحث في معنى اللغة من جهة ما هي أفق انفتاح العالم في الكلام العياني (Faktisch) الذي من شأن موجود قُدّت هويته من العناية بالنفس بوصفها زماناً، بل في فسحة تاريخ الوجود من حيث هو تاريخ الهوَهوَ، مأخوذاً هنا في معنى تاريخ حقيقة الوجود، الذي تعاقبت محاولات الفلاسفة، منذ أفلاطون (Plato) إلى نيتشه، لاختلاس النظر إلى وجهه التاريخاني الذي لا ينجلي إلا بقدر ما

(1) M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache*, Gasamtausgabe Band 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

- يتكوّن درس صيف 1934 **المنطق من حيث هو سؤال عن ماهية اللغة** من مقدمة (في بناء المنطق ومصدره ودلالته وزعزعته الضرورية) وقسمين؛ **القسم الأول** (السؤال عن ماهية اللغة بوصفه سؤالاً أساسياً وسؤالاً هادياً لكل منطق)، يضم ثلاثة فصول (السؤال عن ماهية اللغة / السؤال عن ماهية الإنسان؟ / السؤال عن ماهية التاريخ)؛ أما **القسم الثاني** (الزمان الأصلي بوصفه أرضية كل الأسئلة التي طرحت إلى حدّ الآن واستئناف سلسلة الأسئلة في وجهة مقلوبة)، فهو يحتوي أيضاً على ثلاثة فصول (تاريخية الإنسان مجربة انطلاقاً من علاقة محولة مع الزمان / في تجربة ماهية الإنسان انطلاقاً من مقدوره / الوجود-الإنسان (Menschsein) واللغة).

يحتجب. فالكوجيتو الحديث مثلاً ليس انجلاء لماهية الإنسان إلا بقدر ما هو علامة حاسمة على تمنّع هذه الماهية عن أن تهب نفسها في لغة غير لغة الوجود الذي بها تخفى.

ولكن كيف أتى هيدغر إلى صياغة سؤال «من هو الإنسان؟» وما هي دلالته؟

يقول هيدغر: «إن السؤال عن ماهية اللغة قد توسع دون قصد إلى السؤال «ما هو الإنسان؟». بيد أنه إنما الآن تبدأ الصعوبة التي اصطدمنا بها بعد عند السؤال التمهيدي. إن اللغة بلا ريب ليست معلقة الآن في الهواء، بل هي تابعة لوجود الإنسان. ولكن إلى أي قِبلة ينتمي الإنسان؟ أين ينتصب الإنسان في جملة الوجود؟»[1].

ما هي الصعوبة التي يشير إليها هيدغر؟ إنها الصعوبة التي تحفّ سلفاً بكل سؤال يصاغ في شكل «ما هو؟» (was ist?) أو «سؤال الماهية» (die Wesensfrage)، ويعني بذلك كون «كل سؤال ماهية إنما له طابع السؤال السابق [إلى الطرح] (Vorfrage)»[2] (أو السؤال الأولي أو السؤال القبلي بالمعنى الزماني)، والحال أن «السؤال السابق [إلى الطرح] حمال لمعان ثلاثة: 1. إنه يسأل عما هو في المقدمة (Nach vorne)؛ 2. إنه يسائل عما يخرج من (Hervor)

---

(1) M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache.* Ibid. S. 29. « Die Frage nach dem Wesen der Sprache hat sich unversehens erweitert zur Frage :"Was ist der Mensch ?". Allein, jetzt beginnt dieselbe Schwierigkeit, auf die wir schon bei der Vorfrage gestoßen sind. Die Sprache zwar hängt jetzt nicht in der Luft, sondern ist dem Sein des Menschen zugehörig. Aber wohin gehört der Mensch ? Wo steht der Mensch im Ganzen des Seins ? »

(2) Ibid, p. 19. «Jede Wesensfrage hat den Charakter einer Vorfrage.»

التركيبة الأساس؛ 3. إنه يسبق (Geht vorher).(. . .) وليس التفلسف شيئاً آخر غير الوجود المستمر على طريق هذا الحقل السابق للأسئلة السابقة»[1]. وذلك يعني، لدى هيدغر، إن سؤال الماهية مدعو سلفاً إلى أن يكون «سؤالاً سابقاً»، في معنى إنه «يفتتح ميداناً» فيه ينكشف المسؤول عنه و«يسائل باتجاه (Hervorfragt) الملامح الأولى» لتعيّنه و«يتقدم (Vorausgeht) كل تسآل متعيّن» عنه[2].

وإذا أخذنا «اللغة» ميداناً للسؤال على عادة متفلسفة العصر، توضّح أنّ اللغة لا وجود لها من حيث العيان إلا حيثما يكون متكلّمون. إن كل لغة لا قوام لها إلا حيثما ثمة «حديث» (ein Gespräch)[3]، عنده يأتي الإنسان إلى نفسه. «إن وجود الإنسان إنما ينطوي في نفسه على وجود اللغة»[4]. هذا النحو من الاستشكال قاد هيدغر رأساً إلى ردّ الصعوبة التي تحفّ بالسؤال الكانطي «ما هو الإنسان؟» إلى وطأة الترجمة الرومانية للتعريف اليوناني للإنسان بوصفه ανθρωπος ζωον λογον εχον بعبارة Homo est animal rationale. هذا النقل للمشكل من موضع «اللغة»/ Λογος إلى مقولة

---

(1) Ibid, p. 20. « Die Vorfrage hat also einen dreifachen Sinn :1. Sie fragt nach vorne. 2. Sie fragt das Grundgefüge hervor. 3. Sie geht vorher. (...) Philosophieren ist nichts anderes als stndiges Unterwegssein in diesem Vorfeld der Vorfragen. »

(2) Ibid, p. 22.

(3) Ibid, p. 24.

(4) Ibid, p. 25. «Das Sein des Menschen faßt in sich das Sein der Sprache.»

«العقل»/ Ratio هو الانزياح الروماني من المعنى العياني للإنسان بوصفه «الحيوان القادر على الكلام» إلى معناه النظري بوصفه «حيواناً عاقلاً».

تكمن طرافة هيدغر هنا في إبراز الدور الذي يختفي في السؤال عن الإنسان: «إننا لا نعثر على اللغة إلا وهي متعينة انطلاقاً من ماهية الإنسان، وإننا من ثم لا نعثر على ماهية الإنسان إلا انطلاقاً من اللغة. إننا نوجد ههنا ضمن منطقة حركة الدور»[1]. هذا الدور ليس حاجزاً يمكن إزالته، بل هو نمط من «الدوار» (ein Wirbel) الأصيل الذي هو ما يميز التفلسف عن العمل العلمي[2]. ربّ دوار لا مخرج منه إلا بقدر ما نفلح في العثور على «الوضع الصحيح للسؤال السابق»، وهو ما يستجمعه هيدغر في ضرورة الانتقال من عادة «سؤال ماذا؟» (die Wasfrage) إلى نمط مستحدث من السؤال هو «سؤال من؟» (die Werfrage)[3]. ولكن بأي وجه قد يتسنى لنا الاستغناء عن سؤال ما هو؟ إلى أي مدى يمكن أن نتفلسف بلا أي تعيين ماهوي للمفكَّر فيه؟

إن سؤال «ما هو الإنسان؟ (*was* ist der Mensch?)» إنما يتناول الإنسان كما يتناول «شيئاً» (ein Ding) أو موجوداً «قائماً» (Vorhandenes)[4] يبحث عن خصائصه؛ وذلك يعني على طريقة

---

(1) « Wir finden die Sprache erst aus dem Wesen des Menschen bestimmt - und dann das Wesen des Menschen wiederum aus der Sprache. Wir sind hier in der eigentümlichen Lage der Kreisbewegung. » p. 31.

(2) Ibid, p. 32.

(3) Ibid, pp. 33 sqq.

(4) Ibid, pp. 32-33.

العلوم بحثاً عن صورة الإنسان النظري الذي بناه العصر الكلاسيكي. إن علينا أن نسأل: هل يستغرق سؤال «ما هو؟» دلالة السؤال الفلسفي بعامة؟

قد يمكن مثلاً أن نستعيض عنه بسؤال آخر. فبدلاً من سؤال «ما هو الإنسان؟» (was ist der Mensch?) يمكننا أن نقول «كيف هو الإنسان؟» (wie ist der Mensch?)، أي على أي جهة من الوجود هو؟ لكن هيدغر سرعان ما ينبّهنا إلى إن سؤال «كيف هو؟» إنما يظلّ «موجهاً من جديد» (Zurückleitet) قِبلة السؤال «ما هو؟»، وذلك يعني «إن سؤال الكيف (die Wiefrage) لا يعفينا من [سؤال] الما [هو]»[1].

يقول هيدغر: «إنه لن يبقى أي إمكان آخر لطرح سؤال الماهية عن الإنسان، طالما نحن لم نستبصر بأي وجه أن هذا السؤال إنما هو بالنسبة إلى الإنسان سؤال يخطئ مرماه (eine Fehlfrage)»[2].

لماذا؟ لأن سؤال «ما هو؟» إنما يتعلق بما هو «غريب» (das Befremdende) وهو يقاس بمدى فلاحنا في الإشارة إلى «غرابة» (die Befremdlichkeit) المسؤول عنه؛ والحال أنه فيما يخص الإنسان.

«نحن لا نسأل ماذا (Was) هو دون تعيين، بل من (Wer) يكون

---

(1) Ibid, p. 34. « Die Wiefrage entbindet uns nicht von dem Was. »

(2) Ibid. « Es bleibt so lange keine andere Möglichkeit, die Wesensfrage nach dem Menschen zu stellen, solange wir nicht einsehen, inwiefern diese Frage in bezug auf den Menschen eine Fehlfrage ist. »

هو. نحن لا نسائل ولا نكابد الإنسان في ميدان كذا (So) أو ماذا (Was)، بل في ميدان **فلان** (Der und Der)، **والذين وال ـ نحن** (des Wir).

إن سؤال الماهية هو سؤال سابق. وإن السؤال السابق الأصيل والملائم ليس سؤال **ماذا** (die Wasfrage) ، بل سؤال **من** (die Werfrage). ونحن لا نسأل «**ما** هو الإنسان؟»، بل «**من** هو الإنسان؟». قد يظهر إن ذلك مجرد شأن لغوي، وعلى ذلك فإنه قد أعطي للجواب بهكذا طرح للإشكال وجهة معينة جداً»[1].

ما هي الوجهة التي يلمّح إليها هيدغر؟ إن أول علامة على هكذا وجهة هي صيغ الخطاب اليومي بوصفها صيغ الإجابة العيانية عمن نكون مثل «أنا» أو «أنت» أو «نحن».

يقول هيدغر: «من تكون أنت؟ من تكون أنت نفسك؟ من أكون أنا نفسي؟ من نكون نحن أنفسنا؟ إن سؤال من؟ إنما يتسدد ضمن ميدان هذا الموجود الذي هو في كل مرة نفس ما (ein Selbst). ونحن يمكننا الآن أن نحدد الجواب على السؤال السابق هكذا: إن الإنسان هو نفس ما.

---

(1) Ibid. « Wir fragen nicht unbestimmt, was, sondern wer er sei. Wir erfragen und erfahren den Menschen nicht im Bereich des So oder Was, sondern im Bereich des Der und Der, der Die und Die, des Wir.

Die Wesensfrage ist eine Vorfrage. Die echte und angemessene Vorfrage ist nicht die Wasfrage, sondern die Werfrage. Wir fragen nicht "Was ist der Mensch ?", sondern "Wer ist der Mensch ?". Dies scheint eine bloße Wortangelegenheit zu sein, und doch ist mit dieser Fragestellung der Antwort schon eine ganz bestimmte Richtung gegeben. »

وأنى لنا أن نعرف ماذا يكون نفس ما. ههنا يعوزنا المفهوم تماماً. أجل نحن نستشعر بلا ريب، وإن على نحو غير واضح على الجملة، معنى معيناً. فنحن نفهم ماذا يعني **نحن أنفسنا** (wir Selbst)، **أنت نفسك**، **أنا نفسي**. ولكن تعيين الماهية إنما يتطلب المفهوم دائماً. وهكذا فإن الجواب لا يبلغ ما هو غريب إلا مؤقتاً. (...)

بيد أن الغريب لا يكمن في كوننا لا نملك عن النفس (vom Selbst) أي تعريف، بل إننا عند تسآلنا قد عدلنا عن وجهتنا مرتين. فنحن قد ضبطنا الوجهة على الحقيقة من حيث أننا لم نعد نسأل «ماذا؟» بل نسأل من؟ إن الإجابة «هو نفسه» (er Selbst) هي **صحيحة** (Richtig) من جهة ما نخبر عما قد وهب نفسه لنا ضمن وجهة السؤال. لكنها **غير حقيقية** (Unwahr) من قبل إنها تحجب عنا، ما يوجد مقرراً فيها على نحو أصيل. وضمن العلوم بعامة ما أكثر ما نعرف كيف نقول **الصحيح** (Richtiges)، أما عن **الحق** (Wahres) فما نقول جد قليل»[1].

مكمن الصعوبة هنا هو إن السائل والمسؤول عنه واحد وهوَهوَ. فمن حيث ما نسأل عن الإنسان بوصفه «هو نفسه» ما، نحن نسأل عن أنفسنا. «نحن أنفسنا هم المستجوَبون (wir selbst sind die Befragten). ومتى ما سأل السائل عمن يكون الإنسان من جهة ما هو نفس، فإنه هو ذاته إنما يصير هو المستخبَر عنه»[2]. وهكذا، فإن

---

(1) Ibid, p. 35.

(2) Ibid, p. 36.

الصيغة لم تعد «ما هو الإنسان؟» ولا حتى «من هو الإنسان؟»، بل «من نحن أنفسنا؟» (Wer sind wir selbst ?)[1]. إن سؤال «من؟» هنا حاسم: فنحن قد نطمع في معرفة «النفس» من خلال سؤال «ما هو النفس؟» (was ist das Selbst?) ولكن هذا السؤال لا يغطي إلا جانباً فقط من مساحة السؤال عن الإنسان، بمعنى هو سؤال «صحيح» في جهة فقط من وجهة السؤال لكنه سؤال ليس من «الحقّ» في شيء. إنه لا يساعدنا على أن نفهم معنى الإجابة «إن الإنسان هو نفسه» أو «إن الإنسان هو نفس ما».

أمام هذه الصعوبة عينها ينحسر التصور الحديث للإنسان بوصفه «ذاتاً» (Subjekt)، وذلك سواء أأخذناه بوصفه «أنا» أو «شيئاً مفكّراً» أو «وعياً» أو «عقلاً محضاً» أو «روحاً» أو «مفهوماً». أجل، إن شرط الإجابة عن سؤال «ما هو؟» بواسطة «المفهوم» هو ما أصابه هنا اهتزاز حاسم. فالمشكل لا يكمن في أن «ماهية» الإنسان ليس «التفكير»، بل في أن سؤال «ما هو؟» ليس هو المقام الأصيل للسؤال عن هذا الإنسان. إنه سؤال «صحيح» على طريقة العلوم، لكنه لا يغطي غير مساحة فقط من إمكانية السؤال. ولكن ما هي الجهة التي ينحسر دونها سؤال «ما هو؟».

إن هذه الجهة هي ما نتوفر عليه بعد من «فهم سابق» (ein Vorständnis) لأنفسنا، فهم «غير مفهومي» (Unbegrifflich) و«سابق على المفهومي» (Vorbegrifflich)، هو لا يعدو أن يكون شيئاً آخر غير «أنفسنا». وهكذا يتبيّن «أن الإجابة «إن الإنسان هو

---

(1) Ibid.

نفس ما» إنما تنكشف لنا بوصفها سؤالاً يستمد الوجهة منا نحن أنفسنا»[1]، وليس من جهاز نظري يقبع ضمن وضعية إبستيمولوجية ما. إن النتيجة الخطيرة هنا هي أن «الأنا» الحديث ليس هو مصدر تعيين دلالة «أنفسنا»، بل الأمر بعين الضدّ، وذلك إن الأنا ليس «أنا-نفسي» فحسب، بل «أنت نفسك» و«نحن أنفسنا» أيضاً[2]. وهكذا، نحن لا نوجه السؤال عن الإنسان قبلة الأنا إلا بقدر ما «نخطئ السبيل إلى السؤال عن ماهية النفس»، وبعبارة حادة: «ليس الإنسان هو نفسه من أجل أنه أنا، بل الأمر يُعكَس: إنه لا يمكن أن يكون أنا إلا من أجل أنه في ماهيته هو نفسه»[3].

ذلك يعني إن «هويتنا» (Selbstheit) سابقة على «أنائيتنا» (Ichhaftigkeit)، وبخاصة من أجل إن «الهو نفسه» ليس «تعييناً مميزاً للأنا»، بل الأنا هو، إلى جانب «الأنت» و«النحن» و«الأنتم»، هو هو دلالة «من» الإنسانية. إن «من» هي «أنا وأنت ونحن وأنتم بوجه خاص وعلى نحو أصلي تماماً»[4]، وذلك يعني إن «طابع الهو نفسه يقبع ما وراء وقبل كل أنا وأنت ونحن وأنتم. كيف ذلك، يبقى ذلك هو السؤال»[5].

ولكن، هل يعني ذلك إن «الهوية» انزلاق في «مجرد الأكثرية»

---

(1) Ibid, p. 37.

(2) Ibid, p. 38.

(3) Ibid, p. 40. « Der Mensch ist nicht ein Selbst, weil er ein Ich ist, sondern umgekehrt : Er kann nur ein Ich sein, weil er im Wesen ein Selbst ist. »

(4) Ibid.

(5) Ibid, p. 43.

(die bloße Mehrzahl)؟ لا كثرة من «الأناوات» ولا «مجموع الأنتاوات» قد تكفي لأن نكون «نحن أنفسنا»[1]. إن ما يجعلنا نحن أنفسنا هو حسب هيدغر ضرب من «الانتماء معاً» (die Zusammengehörigkeit)[2] الذي يجدر بنا السؤال عنه. فما الذي يمكّن «أنا» من أن يكون «أنت» إذا لم يكن هذا الأنا يتوفر سلفاً على «انتماء ماهوي إلى الآخر» (wesenhaften Zugehörigkeit zum anderen)؟[3] ولكن هل ظفرنا بذلك على تعريف كاف لمعنى «الهو نفسه؟».

يقول هيدغر: «لماذا لم نعطِ أي تعريف للهو نفسه؟ لماذا نحن نتردد؟ [ثم يجيب] من أجل أننا بمحاولة تعريف الهو نفسه وماهيته، نحن نحشره في جهاز مفهومي وفي منطق هو عنه غريب تماماً»[4].

ذلك الجهاز هو طريقة الفلسفة الحديثة في الاستعاضة عن السؤال «ما هو الإنسان؟» بالسؤال «ما هو الأنا بعامة؟»، و«الحال أنه يجب علينا أن نسأل عنا **نحن أنفسنا**، عن ماهيتنا التي **تخصنا**»[5]. هذا «الإخطاء للسؤال» (das Fehlfragen) كامن في «تاريخ السؤال عن ماهية الإنسان»، وليس خطأً منهجياً؛ إنه يحدث

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 41.

(3) Ibid, p. 44.

(4) Ibid, p. 44. « Warum geben wir also keine Definition des Selbst ? Warum zögern wir ? Weil wir schon mit dem Versuch, das Selbst und sein Wesen zu definieren, es in eine Begrifflichkeit und Logik, die ihm ganz und gar fremd ist. »

(5) Ibid, p. 46. « Wir sollen dagegen nach uns selbst, nach unserem eigenen Wesen fragen. »

ضرورة لأنه ناتج عن «نزوع الإنسان إلى التيه ضمن هذا السؤال عن مسألة من» (von der Werfrage abzuirren)[1]. إنه تيه عن مدينة **المَنْ** من فرط تولية وجوهنا قبلة مدينة **الماذا**، وهو ما يفسر «إننا منذ أول أمرنا وعلى الأغلب نحن لسنا عند أنفسنا، نحن نتسكع ضمن فقدان لأنفسنا ونسيان لأنفسنا. وإنه لذلك يكون السؤال عن الهو نفسه بالنسبة لنا سؤالاً غير مألوف، شاقاً وموحشاً»[2].

هل أنتج هيدغر أكثر من تأويلية الهو الغريب الذي يعبرنا ولا نراه؟ إن «من؟» التي تخصنا هي «من» لم تعد تستطيع أن تكون قومية ولا ثقافية؛ إنها مفتوحة سلفاً على «تيه» ما بعد إنساني، يقتضيه السؤال «ما هو؟» لكنه لا يفي به في كل مرة. إن «من» الجديدة هي «من» الإنسان الأخير، ذاك الفرد الإمبراطوري الذي فارق نطاق الدولة/الأمة لكنه لم ينجح في اكتشاف «العالم». إن مواطنته لنفسه لم تصبح بعد مواطنة عالمية إلا كمثال أعلى صار ينوء بكلكله أكثر من أي وقت.

خاتمة - السؤال الحديث عن الإنسان: من الدور الأنثروبولوجي إلى الدور التأويلي أو سديمية الإنسان الأخير

علينا أن نسأل: ما هو المكسب النظري من استبدال السؤال «ما هو الأنا بعامة» بالسؤال «من نحن أنفسنا؟» يفترض هيدغر إننا

---

(1) Ibid, pp. 48-49

(2) Ibid, p. 49. «..daß wir zunchst und zumeist nicht bei uns selbst sind, uns in Selbstverlorenheit und Selbstvergessenheit herumtreiben. Deshalb ist uns die Frage nach dem Selbst unvertraut, mühselig, unheimlich. »

بالسؤال «من نحن أنفسنا؟» نحن «نتفادى وضع الأنا والهو نفسه على صعيد واحد (Gleichsetzung)»[1]، لكن ذلك لا يعني إن «النحن» تمتلك أية «أوّلية» (ein Vorrang) على «الأنا» في تخريج ماهية الإنسان[2]، ومن ثم علينا الإقرار بأن فهم السؤال «من هو الإنسان؟» في صيغة «النحن» هو موقف يدل أنه «حول تعيين النفس الذي من شأن الهو نفسه لم يُحسم أي شيء بعد»[3]. إن خاصية السؤال «من نحن أنفسنا؟» هو كونه لا يقبل أن «يُجرب» من دون أن يسبقه «توجه قاهر قِبلة أنفسنا (eine unentrinnbare Einschlagsrichtung auf uns selbst)»، ومن ثم إنه من نوع بحيث «إنه بحسب من نكون نحن أنفسنا في كل مرة، يكون السؤال أكثر أو أقل قبولاً لأن يُسأل»[4].

بيد أنه ثمة خطر ما يلبث أن يهدد معنى «النحن» التي نبني عليها السؤال «من **نحن** أنفسنا؟»: إنه فهمها بوصفها «نحن» جغرافية لها ملامح الهُنا والآن، نعني صيغة الانتماء في سجل **الدولة-الأمة**. إن هذا الفهم على «صحته» (Richtig)[5] هو لا يعين بأي وجه يكون السؤال «من نحن أنفسنا؟» متأسساً ضمن «طريقة وجود الهو نفسه الذي يخصنا في كل مرة (jeweiligen Art und Weise unseres Selbstseins)»[6]. إن هذه النحن الجغرافية لا تعدو أن تكون بذلك

(1) Ibid, p. 50.

(2) Ibid, p. 51.

(3) Ibid, p. 52.

(4) Ibid, p. 52. «..ist das Fragen solcher Art, daß, je nachdem, wer wir selbst sind, die Frage fragbarer oder weniger fragbar wird. »

(5) Ibid, p. 54.

(6) Ibid, p. 55.

نمطاً قاهراً من «ضياع النفس (Selbstverlorenheit) الذي هو ليس تنحية للهو نفسه جانباً، بل هو يضمن علاقة جد معينة مع الهو نفسه. فالإنسان يبقى أيضاً إبان فقدان النفس عند ذات نفسه وعند ماهيته، لكنه الآن **قد انحط** في اللاماهية التي من شأن ماهيته»[1].

كذا الفلسفة لا تطال من معنى الإنسان إلا بقدر ما يدخل العقل المعاصر في دوار. إن الخطّ الذي ينكسر من كانط إلى هيدغر قد يخفي انكساراً أعمق. إنه الخروج من دور إلى آخر: من الدور الأنثروبولوجي الذي يحفّ بالسؤال «ما هو الإنسان؟» إلى الدور التأويلي الذي يلوح في ثنايا السؤال «من هو الإنسان؟». إن سؤال «ما هو؟» الإنسان قد وقف على أنه مخترق بازدواجية لا مخرج منها: إن الإنسان ذات وموضوع في آن، بحيث هو لا يعرف ما هو إمبريقي فيه إلا بقدر ما ينشئه إنشاء بواسطة البنية المتعالية لعقله. كذلك، فإن سؤال «من هو؟» قد تبيّن في النهاية أنه سؤال يدور على نفسه لأن المسؤول عنه هو السائل، ومن ثم فإن جوابه عن معنى نفسه هو جزء منه وهو هو شرط السؤال عنه وأداته في آن.

هل يعني ذلك إن الإنسان كائن يستعصي على الفلسفة أصلاً؟ أم أن طريقتنا في السؤال إلى حدّ الآن هي العائق الخفي أمام إمكانية فهمنا له؟

إن الراهن يدعونا إلى إعادة النظر في علاقتنا بمشكل الإنسان

(1) Ibid, p. 55. « ...[I]n einer Selbstverlorenheit, die nicht ein Wegstellen des Selbst ist, sondern ein ganz bestimmtes Verhältnis zum Selbst einschließt. Der Mensch bleibt auch in der Selbstverlorenheit bei sich selbst und bei seinem Wesen, nur ist er jetzt in das Unwesen seines Wesens verfallen. »

أكثر من أي وقت مضى. أجل، إن الإنسان هو، كما فسر كانط، «موضوع»، لكن إنشاء هذا الموضوع ليس متعالياً بل هو اليوم وراثي؛ إن الإنسان قد فهم آخر الأمر أنه «جينوم»[1]، خريطة وراثية وليس ذاتاً متعالية. ولذلك، فإن السؤال «من نحن؟» لم يسقط، بل أخذ فقط وجهة أخرى علينا التأهل لها والتدرب على اقتفائها. إن الدور القادم في السؤال عن الإنسان وراثي وإيكولوجي. ولكن ما العلاقة بين «الجينوم» والإمبراطورية؟

إنه ليس ألطف أمارة ولا أقوى حجة على الطابع الإمبراطوري للإنسان الأخير مثل طابعه الوراثي والإيكولوجي: إنه ليس سوى سلسلة من الكروموزومات نجحت في التجمع والعمل في أفق متوالية من الأماكن والمساحات التي ليست وطناً لأحد. لقد أصبح الإنسان فجأة حمضاً نووياً يُبحث عنه تحت الأنقاض في البقايا الحيوانية التي تفوح من شوارع الحروب الإمبراطورية. وليس ردّ الإنسان إلى مجرد حمض نووي سوى الافتراض النهائي بأنه كائن إمبراطوري، في معنى إنه حيوان أرضي ليست صفاته العرقية أو الثقافية أو العقدية غير أعراض مؤقتة وسطحية على ما يفترض أنه هويته. إن العصر الإمبراطوري غير هَوَوي بلا رجعة.

بيد أن ذلك يعني إن مقولات الأنا والوعي والذات وجهاز البداهة والتعالي واليقين التي أقام عليها المحدثون مفهوم الإنسان قد

---

(1) راجع: دانيال كيفلس وليرُوي هود، **الشفرة الوراثية للإنسان: القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري**. ترجمة د. أحد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، عدد 217، كانون الثاني/يناير 1997.

أصابها خلل لا يُعاد له سبك. إن الإنسان الأخير سديمي بلا رجعة. ولذلك هو مشكل إمبراطوري ووراثي وإيكولوجي، وليس أمة أو ملّة إلا عرضاً أومجازاً ثقيلاً آن الأوان لوضعه عن أكتافنا لبعض الوقت. ماذا هيأنا من أنفسنا لهكذا مهمة؟

الفصل الثاني

الفيلسوف والإمبراطورية
هيدغر ورعاية الوجود في عصر الديجيتال
مدخل إلى قراءة سياسية

«طلبت المستقر بكل أرض فلم أرَ لي بأرض مستقراً».

أبو العتاهية

«في القلق يكون المرء «بلا-وطن» (Unheimlich). وإن في ذلك لأول تعبير عن اللاتعيّن الأصيل الذي لدنه يجد الدّازين نفسه في القلق: اللاشيء ولا-مكان. (. . .) لكن القلق هو على العكس من ذلك ما يسترد الدّازين من انهماكه المنحط داخل «العالم». فتنهار المألوفية اليومية في نفسها. إن الدّازين مفرد، لكنه مفرد بوصفه وجوداً-في-العالم».

هيدغر

« υψιπολις απολις – أعلى من في المدينة بلا مدينة»، وبترجمة **هيدغر** «يشرف على الموقع، مقصياً من الموقع».

سوفوكليس

«حين نفهم **الوجود والزمان**، ليس «فقط» بوصفه أنطولوجيا في الكيان، بل أيضاً بوصفه [نحواً من] علم النفس الاجتماعي المشفَّر للحداثة، نحن نكتشف [عندئذ] علاقات بنيوية تفتح على أكبر الآفاق».

سلوتردايك

تقديم: الفيلسوف من «اللا-وطن» (die Unheimlichkeit) إلى «مدينة» الوجود

إن غرضنا في هذا الكلام على نظر هيدغر في الوطن هو امتحان التساؤل التالي: إلى أي مدى يمكن القول اليوم عن فيلسوف ما إنه «وطني» (Patriote)؟ هل ثمة «وطنية» (Patriotisme) فلسفية في عصر الإمبراطورية الرقمية للعالم التي تسنّها أمريكا؟ ومن ثم: إلى أي مدى يمكن التفكير في تبرير فلسفي جذري لظاهرة «المقاومة» الإمبراطورية المضادة متأولة بوصفها تعبيراً عن حسّ مدني كلي؟

إننا كثيراً ما حصرنا علاقة الفيلسوف بالمدينة في صورة الفيلسوف-المشرّع الكلي، ومن ثم في تقليد البحث اليوناني عن أفضل شكل للحكم، وهو موقف لم يتغير في جوهره مع الفصل الحديث بين السياسة والأخلاق والانصراف المنهجي إلى البناء الحقوقي لمعنى السيادة الذي به تتقوم الدولة-الأمة. إن أسئلتنا عن «المدينة» كيفما تقوّلناها (polis, res publica civitas, imperium, État) إنما تنبع من حاجة التفكير في شكل الحكم، ولا ضرّ إن كان المتعلق هو التنبيه على سبيل «المدينة الفاضلة»، كما عمل الفلاسفة من أفلاطون إلى الفارابي، أو التشخيص التاريخي لأنماط «الحكومية» (Gouvernementalité) وآلاتها وخططها كما تحدث في

مدن الزمان، مثلما نرى إلى ذلك من ابن خلدون إلى هابرماس. إن ما لا نفرغ للبحث فيه هو هذا: وفق أي حسّ مدني يُقيم الفيلسوف في مدينة زمانه؟ كيف ينتمي الفيلسوف إلى المدينة؟ وبخاصة اليوم: أي وطن هو وطن الفيلسوف في هذا العصر الإمبراطوري الجديد الذي زجت فيه الإنسانية الحالية دفعة واحدة وبصلاحية حقوقية غير مسبوقة؟

لنقر بأنه لا وجود لمدينة لا تتأسس على معنى الانتماء. كما أنه ليس ثمة معنى للانتماء إلا من طريق السؤال «من؟» (La question qui?) بعامة. وهكذا علينا أن نسأل: على أي ضرب من «الانتماء» يؤسس الفيلسوف مُقامه في مدن الزمان؟ وبعبارة أكثر حدّة: إذا كانت مدن الزمان ليست، إذا تصُفحت شيئاً آخر، غير الجماعات القومية في كل عصر، فإن أوكد الأسئلة ليس ما هي مدينة الفيلسوف؟ بل: كيف «يمدُنُ» الفيلسوف؟ (من مَدَن يمدُن بالمكان أقام به، وهو فعل ممات، وعلينا أن نسأل لماذا). بمعنى: بأي وجه ينتمي الفيلسوف إلى مدن الزمان؟

إن طرافة هيدغر هو كونه قد احتمل هكذا صعوبة من طريق استشكالين غير مسبوقين. أولاً في **الوجود والزمان**[1]، متى قُرئ على نحو سياسي[2] - في معنى عبارة نيتشه «السياسة الكبرى»

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*. 17. Aufl., Niemeyer, Tübingen, 1993. *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985.

(2) يقول سلوتردايك: «حين نفهم **الوجود والزمان**، ليس «فقط» بوصفه أنطولوجيا في الكيان، بل أيضاً بوصفه [نحواً من] علم النفس الاجتماعي المشفّر للحداثة، نحن نكتشف [عندئذ] علاقات بنيوية تفتح على أكبر =

(große Politik)[1]، وليس على نحو مدرسي يعزل هيدغر عن حدوسه المدنية - من طريق الإعلان الصريح بأن حياتنا العمومية هي مسرح للشعور بالوحشة أو «اللاوطن» (die Unheimlichkeit)[2]. وثانياً في دروس ما بعد المنعرج، من طريق السؤال «من نحن أنفسنا؟»، والذي قاده إلى الإعلان بأن معنى «أنفسنا» لا يمكن أن يتأسس إلا على «الانتماء معاً» (Zusammengehörigkeit) إلى «الاقتدار» الثاوي في إرادة «شعب» ما[3]، حيث تكون «المدينة» «موقعاً» جوهرياً للصداقة مع أنفسنا ومقاماً لرعاية وجودنا في التاريخ وليس مجرد شأن سياسي[4].

إن رأس الأمر في هذا المبحث هو المشاركة في قراءة ما بعد حديثة لنصوص هيدغر تكفّ عن استعمالها الإستطيقي والخطبي، وتحولها إلى أداة تفكير جذرية في الوضعية ما بعد التاريخية للإنسانية الحالية. ربّ قراءة وجدنا أن مفكرين مثل بيتر سلوتردايك (Peter Sloterdijk) ودريدا وروورتي (Rorty) ونغري (Negri) قد شرعوا لها

= الآفاق». راجع:

P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, trad. fr. H. Hildenbrand, Christian Bourgois Éditeur, 1987, p. 263.

(1) F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal. Jenseits von Gut und Böse,* trad. fr. G. Bianquis, Aubier, coll. « bilingue », Paris, 1978, § 241, p. 306.

(2) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., § 40.

(3) M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache.* Gasamtausgabe Band 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1998, p. 57.

(4) M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique,* Gallimard, Paris, 1967, p. 159.

بعد وامتحنوها بطرق مختلفة. وإنما يقودنا هكذا سؤال: كيف نقرأ هيدغر في ضوء العصر الإمبراطوري الذي بدت أول ملامحه في بداية انهيار نموذج الدولة-الأمة وانحسار مشروعية السرديات الكبرى للحداثة؟

إن مقام الفعل البشري الجديد ليس «مدينة» اللوغوس اليونانية ولا مدينة «الملّة» اللاهوتية ولا مدينة «الدولة» الحقوقية الحديثة. إن هذا المقام هو «العالم» متى أخذ مأخذاً **مدنياً** جذرياً بما هو اليوم، كما سماه أنطونيو نغري وميشال هاردت (Micheal Hardt) بحقّ: عالم «الإمبراطورية»[1]. **الإمبراطورية** هي شكل جديد من العالم، والوجود في العالم راهناً هو وجود في الإمبراطورية.

إن الإمبراطورية «شكل عالمي جديد من السيادة» على البشر فهو جهاز «حكم بلا مركز ولا إقليم» ولا حدود، إنه «نظام» يؤبّد الوضع الراهن للقضايا ويتغلل إلى أعماق اليومي ويقضم فضاء العالم كرّة بعد أخرى ويخلق في كل مرة ملامح العالم الذي يسكنه. إنه «سلطة حيوية تسبح في الدماء لكنها تهدي عملها للسلام - سلام دائم وكوني يقع خارج التاريخ»[2]. إن الإمبراطورية هي مدينة «القشتال» (Gestell) التي تخفي في طياتها مدينة الوجود المنشودة.

ونحن نقترح أن نزاول قراءة نصوص هيدغر بوصفها نصوصاً صادرة عن همّ عملي أو براغماتي جذري قلّما أخذ مأخذاً جدّاً. فإن

---

(1) Michael Hardt. Antonio Negri, *Empire*, trad. fr. Denis-Armand Canal, Exils Éditeur, Paris, 2000, p. 16.

(2) Ibid, pp. 16-20.

تأويلية الدّازين اليومي مثلها مثل طوبولوجيا الوجود بما هو «قشتال»، إنما تشكلان معاً مساهمة هيدغر النوعية في البحث عن مقومات «فلسفة أولى» من نمط جديد هي فلسفة عملية مكتوبة في لغة الأنطولوجيا. بذلك تصبح مفاهيم الدّازين واليومية والانحطاط والقيل والقال والهُم والعمومية والعالمية. . . إلخ، مفاهيماً عملية وبراغماتية جذرية، ومن ثم تصرف في طبقة خافية منها دلالة مدنية أو سياسية جوهرية.

يمكن أن نقرأ دون معاندة عبارة «الوجود في العالم» لدى هيدغر بوصفها استباقاً إشكالياً طريفاً لمعنى الوضعية ما بعد الحديثة متى تأولناها في مقام إمبراطوري يقع ما وراء أفق الذات الكلاسيكية التي تأسس عليها مفهوم الدولة-الأمة. عندئذ نستبصر بأي معنى يمكن أن نفهم إن هيدغر لا ينكر على الدّازين أن يكون ذاتاً ومن ثمة مواطناً بالمعنى الحديث إلا لأنه يرتسم فيه ملامح الفرد ما بعد الحديث أو الفرد الإمبراطوري، نعني الموجود في العالم ما بعد الذاتي وما بعد المتعالي وما بعد الإنسانوي لأنه حيوان مدني ما بعد-قومي وما بعد-شخصي.

ولذلك بدلاً من ركوب معنى الدّازين ركوباً وجودياً أو إستطيقياً تحت غطاء عمى سياسي هو أخطر ما يحدق بمصير الفلسفة ولا سيما في فضاء الملّة التي لم تفلح بعد في بناء الدين المدني الذي هو وحده الشرط التاريخي للتسامح بين العقول. فإننا نفترض أن هيدغر قد أسّس الطبقة الفينومينولوجية لمعنى الدّازين على طبقة براغماتية خفية متى اشتُغل عليها تمكنّا من استبصار ملامح الدّازين الإمبراطوري الذي يحمل في نفسه بذور الفرد ما بعد القومي القادر

على المقاومة[1]، نعني على بناء ملامح «الإمبراطورية-المضادة» (Le contre-empire)[2] التي صارت اليوم مهمة مطروحة على بقية الإنسانية.

كيف نحوّل الدّازين من وعي وجودي أو فعالية خطابية إلى مناضل إمبراطوري؟ وذلك يعني أن نكشف فيه عن مقومات المقاومة الإمبراطورية التي أحصاها نغري وهاردت: «أن يكون ضد» (L'être-contre) صيغة العالم/الشبكة (Le monde-réseau) الراهن ونعني بذلك خاصة «الترحّل» الجذري (Le nomadisme) في كل مكان و«الانشقاق» (La désertion) عن كل وظيفية و«الخروج» أو «الهجرة» (L'exode) خارج كل حدود أو حواجز، وذلك تمهيداً إلى بلورة ما سماه بنيامين ضرباً من «البربرية الموجبة» (Une barbarie positive) هي شرط حاسم لإنتاج أجساد جديدة تكون أجساداً «ما بعد-إنسانية» (Des corps "post-humains") قادرة على الحرية بوصفها احتفالاً جذرياً بأبديتنا التي تتخطى كل انتماء قومي[3].

وبالرغم من إن نغري وهاردت يفترضان صراحة أن «الطور التفكيكي للفكر النقدي، الذي وفر أداة مقتدرة للخروج من الحداثة، من هيدغر وأدورنو (Adorno) إلى دريدا، قد فقد كل فعالية»، فنحن

---

(1) يقول سلوتردايك: «إذا نحن رفعنا الحظر المضروب على أعمال هيدغر، من قبل أنها متهمة بالفاشية، فنحن سنرى كيف تنكشف أمامنا إمكانيات نقدية متفجرة». راجع:
- P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, trad. fr., op. cit.

(2) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., pp. 257 sqq.

(3) Ibid, pp. 263 sqq.

نجد فيما يقترحانه من «مهمة جديدة» الحلّ الموجب للمشكل الذي كان هيدغر قد شخّصه على نحو سالب. إن عملهما هو إصلاح جوهري للدّازين ينقله من مهنة العناية بالموت إلى خطط الكوناطيس حيث يتحول إلى رغبة جذرية في الحياة.

ربّ مهمة تتمثل عندهما في «أن نبني في اللامكان مكاناً جديداً؛ أن نبني أنطولوجياً تعيينات جديدة للعنصر الإنساني» أن نبني «اصطناعية متينة للوجود» (Une puissante artificialité de l'être)[1] في فضاء الإمبراطورية، ترتب للبشر وجهاً جديداً من المقام الحرّ في العالم. وليس ذلك عندنا سوى الخطوة الحاسمة نحو مدينة الوجود ما بعد الميتافيزيقية.

بذلك تتوزع ملامح هذا المبحث إلى المطلبين التاليين:

1) ما معنى «اللاوطن؟» كيف يحتمل الدّازين اليومي «عموميته؟» أو ما مُقام الفيلسوف في مدينة الهُم؟

2) بأي معنى يكون السؤال «من نحن أنفسنا؟» مقاماً إشكالياً طريفاً لإعادة تأويل ماهية المدينة بوصفها «موقعاً» لا-إقليمياً (Dé-territorial) لرعاية الوجود؟ أو المدينة والصداقة.

* * *

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., p. 271.

§ 1- المدينة والقلق: ما معنى «اللاوطن؟» كيف يحتمل الدّازين اليومي «عموميته؟» أو في مدينة الهُم

أ- ما هو وطن الدّازين؟

إن «الوطن» لفظة تقال في الألماني بعبارة (die Heimat). ولكن قارئ **الوجود والزمان** لا يعثر على هذه اللفظة في أي سطر منه. هل الدّازين بلا وطن؟ تواً بعد أن ظهر **الوجود والزمان**، سأل هيدغر صديق حدث في العمر: «متى تكتبون إتيقا (eine Ethik)؟»[(1)]. والحال إن السؤال الأكثر إلحاحاً كان يطرح بصوت خافت، نعني: لماذا سكتّم عن السياسة؟ أليس الدّازين مواطناً؟

وحقيق أن نسأل: لماذا غاب مفهوم «المدينة» عن معجم **الوجود والزمان**؟ إن المرة اليتيمة التي نُبس فيها بكلمة «المدينة» (die Stadt) قد حدثت سهواً في معرض التدليل على المعنى الصفر من كون الموجود «في» المكان «عند» موضع ما، فيقول: «إن المقعد في القاعة، القاعة في الجامعة، الجامعة في المدينة، وهكذا دواليك إلى حدّ: المقعد «في مكان العالم» (im Weltraum)»[(2)]. ضمن هذه الإثارة الخاطفة لمعنى المدينة في أفق تحليل أنطولوجي لمعنى حرف «في» الدال على ظرفية - «الوجود-في» - العالم، تظهر المدينة في مظهر نمط من «القيمومة المشتركة» (ein Mitvorhandensein) بين

---

(1) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme. Über den Humanismus*, trad. fr. Roger Munier, Aubier, coll. « bilingue », Paris, 1963, pp. 138-140.

(2) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., p. 53.

أشياء لا يربط بينها أي رابط «كياني» (Existenzial)، بل هي مشدودة إلى بعضها البعض بخصائص «مقولية» (Kategoriale) هي «تلك التي تنتمي إلى الموجود الذي جنس وجوده (Seinsart) ليس من طراز الدّازين (Daseinmäßiger)»[1].

بيد أنه بقدر ما غاب اللفظ الدال على «الوطن» die Heimat في **الوجود والزمان**، نحن نلاحظ إن لفظة أخرى قد كثر استعمالها في الفقرات اللاحقة (وردت في تسع وثلاثين مرة)، ونعني تحديداً لفظة die Unheimlichkeit التي قد تعني حرفياً «اللاوطن» والصفة المشتقة منها Unheimlch. إن ما ينبغي أن نترصده في حواف هذه اللفظة هو التباسها بمعنى die Heimat - الوطن - من جهة المعني الأصلي وانفراقها عنها من جهة الدلالة في اللغة العادية.

إن لفظة die Unheimlichkeit إنما تعني في أصلها «اللاوطن». ومن هذه الجهة المتوارية أتى Unheimlich من بعد إلى معنى ما هو «موحش» و«مخيف» و«رهيب» وما هو مصدر «قلق» شديد. ومن ذلك المنبت الصامت انبثقت من بعد في عبارة Unheimlichkeit معاني الوحشة والخوف والرهبة والقلق. وإنه من الطريف حقاً أن هيدغر قد أثار مسألة «اللاوطن» في الفقرة 40 من الكتاب، حيث يتعلق الأمر بإيضاح ظاهرة «القلق» (L'angoisse - die Angst) بوصفه «وجداناً أساسياً للدّازين» بما هو وجود-في-العالم. فما طرافة استشكال علاقة الفيلسوف بالمدينة من طريق مسألة القلق؟

«المدينة والقلق» - عنوان أدبي رشيق. وعلى ذلك، فهيدغر لا

---

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., p. 53.

يطرح ههنا مشكلاً أدبياً، بل هو يفترض افتراضاً قوياً إن الدّازين يحمل في ماهيته نمطاً أساسياً من اللاوطن، هو الوحشة الجذرية من الوجود في العالم بما هو كذلك.

ولذلك علينا أن نتساءل: ما الذي جعل هيدغر ينصرف انصرافاً جذرياً إلى الافتراض بأن الدّازين هو منذ أول أمره، وعلى الأغلب، في حالة من «اللاوطن» الدائم؟ إننا لا نعثر في **الوجود والزمان** على أي استشكال موجب لمدنية الدّازين ومواطنيته. وليس ذلك سهواً منهجياً، بل هو موقف إنجازي (Une attitude performative) علينا مساءلته.

ب - القلق أو «اللاوطن» في مدينة «الهُم» الإمبراطورية

ينطلق هيدغر من واقعة الدّازين اليومي بما هو منغمس في مسرح «الهُم» (Le On)[1] أو «اللاشخص» العمومي الذي يؤثث فضاء المدينة الحديثة. إنه نمط من الاحتمال للانحطاط اليومي في مدينة الهُم. بيد أن المثير هو إن هيدغر سرعان ما يجعل هذا الانحطاط أساساً خفياً لتراجعنا أمام أنفسنا اليومية والهروب منها إلى أنفسنا الخاصة أو الأصيلة التي ينتهي الهُم العمومي غالباً إلى طمس معالمها.

إن علينا أن نتأول معنى هذا «الهُم» بعيداً عن براديغم الوعي، لأنه هُم لا-شخصي ولا-ذاتي على نحو جذري. لذلك هو عندنا علامة «مشفّرة» (العبارة لسلوتردايك) على المواطن الحديث وقد

---

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., § 27.

تفتت في شتات عمومي ويومي بلا صفات. نحن نسميه المواطن «الإمبراطوري»: مواطن يسرح في الفضاء اللا-شخصي لسيادة بلا مركز ولا حدود. إن هيدغر قد اكتشف الهُم تحت وقع ظاهرة الحروب العالمية، فهو ضمير عالمي وليس مجرد حسّ جماعي يربط بين ذوات مختلفة في ظلّ الدولة-الأمة.

ولأنه هُم بلا حدود فهو مثير لنمط مطلق من «القلق» هو أكثر جذرية من أي «خوف» أمني. فمامنه يكون خوف هو موجود داخل العالم، في حين أن مامنه يكون قلق إنما هو «غير متعين تماماً»[1]. ما هو هذا الذي من شأنه أن يجعل الدّازين على قلق، في فضاء محكوم من قبل مجهول، أي ليس بموجود-تحت-اليد داخل العالم؟ إن فرض هيدغر هو أنه ليس شيئاً آخر غير واقعة الوجود-في-العالم نفسه!

ولكن لمَ القلق من الوجود في العالم بما هو كذلك؟

يقول هيدغر: «في القلق يكون المرء «في وحشة/ لا-وطن» (Unheimlich). وإن في ذلك لتعبيراً أولاً عن اللاتعيّن الأصيل الذي لدنه يجد الدّازين نفسه في القلق: لاشيء ولا-مكان. على إن الوحشة/ اللاوطن (Unheimlichkeit) إنما يعني بذلك في الوقت نفسه إنه-ليس-في-بيته (Nicht-zuhause-sein). إنه ضمن الإشارات الظواهرية الأولى إلى الهيئة-الأساسية للدّازين، وتوضيح المعنى الكياني للوجود-في من حيث اختلافه عن الدلالة المقولية لـ«باطنية»، قد عُيِّن الوجود-في بوصفه سكناً-لدى. . . ووجوداً-

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., p. 186.

مألوفاً مع... وإن طابع الوجود-في هذا قد جُعِل من بعد ذلك منظوراً بشكل أكثر عينية بواسطة العمومية اليومية للهُم، الذي يجلب الطمأنينة الساكنة، «الوجود-في-بيته» (Zuhause-sein) المفهوم-بنفسه إلى صلب اليومية الوسطية للدّازين. أما القلق فإنه على العكس من ذلك يسترد الدّازين من انهماكه المنحط داخل «العالم». فتنهار المألوفية اليومية في نفسها. إن الدّازين إنما هو مفرد، لكنه مفرد **بوصفه** وجوداً-في-العالم. إن الوجود-في يأتي في [هيئة] «الضرب» الكيانوي الذي من شأن ما **ليس-في-بيته** (Un-zuhause). ولاشيء يعنيه الكلام على «اللاوطن» غير ذلك»[1].

إن العالم يأخذ هنا دلالة المكان الذي هو في الوقت نفسه «لا-مكان»، مساحة الإنسان الذي تحكمه «عمومية» لا-شخصية، خالية من أي تقديس (Désenchantée) وبكلمة واحدة «معلمَنة» (Sécularisée) بالمعنى الحرفي لهذه اللفظة سواء في جذرها العربي أو اللاتيني أو الألماني، أي بما هي متهيكلة بعالمية العالم في وحشيته وعيانيته بما هو عالم.

ربّ وجه من المسألة وجدنا إن هيدغر قد استجمعه في الصيغة الحاسمة التالية: «**إن مامنه يكون قلق إنما هو الوجود-في-العالم بما هو كذلك**»[2].

هذا الافتراض أدى إلى فهم القلق بوصفه حالة خالية من أي سياق أدوي، ومن ثم بوصفه انزلاقاً حاداً في ضرب من اللاقرار،

---

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., pp. 188-189.

(2) Ibid, p. 187.

يفضي إلى الوقوف على «إن العالم قد أخذ طابع لامدلولية تامة (völliger Unbedeutsamkeit)»[1] تخترق فهم الدّازين لنفسه من كل جهة. بيد أن ذلك لا يعني تبدد العالم، فالعالم كان دوماً هنا، أي منفتحاً مانحاً للدّازين جهة ما للتوجه. ولكن هل لا يزال للجهات من معنى؟ إن القلق «لا يرى» (Sieht nicht) أن ثمة «هناك» (Hier) أو «هنالك» (Dort) يمكن الاقتران معه: فإن من شأن القلق «اللامكان» (Nirgends)؛ على إن اللامكان ليس «لاشيء» (Nichts) بل هو ينطوي على «ناحية ما بعامة، [على] انفتاح ما للعالم بعامة»[2].

إن مامنه يكون قلق، هو وضع عمومي ويومي يلتبس بعالمية العالم، فيفقد معه الموجود-تحت-اليد كل تعين وكل مدلولية. فبفقدان التعين يصبح كل موجود داخل العالم «لاشيء»؛ وبالخلو من كل مدلولية يتصيّر كل موجود أدوي في «لامكان». ولكن ماذا يبقى عندما تتبدد الموجودات التي داخل العالم؟ إنه ما كان ليبقى سوى حضور «العالم بما هو عالم» (die Welt als Welt) في عالميته المطبقة[3]. إن داء القلق ليس هذا الموجود أو ذاك، بل هو ضرب من «اللاشيء» (das Nichts) الذي هو على ذلك ليس عدماً مجرداً، وإنما هو بعض «شيء-ما» (Etwas)، هو ما يتبقى من إمكانية العالم بعامة[4].

إن رأس الأمر في القلق هو أنه «يفرّد» (Vereinzelt) الدّازين،

---

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., p. 186.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 187.

(4) Ibid.

بل يجعله يستقي من «التفرد» (Vereinzelung) إمكانية وجوده: إن القلق هو ما يكشف عنه «**بوصفه [مجرد] موجود-ممكن**» (als Möglichsein)[1] لا غير.

يكشف ههنا القلق الإمبراطوري عن وجهه الحقيقي: إنه الوحشة القصوى من اللاشيء، نعني مما سماه هيدغر على نحو رشيق **الوجود-للموت**: إن الوجود-للموت هو ظاهرة روحية حديثة وليس **فقط** مشكلاً وجودياً. إن الوجود-للموت هو نمط من الكيان الخاص بالفرد ما بعد القومي الذي خلقته «صناعة الموت» (L'industrie de la mort) التي قامت عليها ظاهرة الحروب العالمية (حسب إشارة لسلوتردايك). إن الوجود-للموت ليس خاصية شخصية، بل ظاهرة عالمية صناعية. إنه تعبير مشفّر عن نوع غير مسبوق من الموت، هو الموت ما-بعد-الشخصي الناجم عن الإنتاج النسقي للجثث كهدف تقني وحضاري ونشاط غائي تشرف عليه مؤسسات تطور أداءها على نحو رقمي.

ولذلك، ليس القلق مجرد موضوعة أدبية أو وجودية، بل هو مفهوم سياسي أو مدني جذري: إن المعيش الذي خلقته الحروب العالمية، بمعنى: إن المعيش العالمي أو الإمبراطوري هو الذي أوحى لهيدغر تأسيس الوجود في العالم الأخص للدّازين على معنى «القلق» بوصفه نمطاً جوهرياً من الوحشة/ «اللاوطن» (Unheimlichkeit). إن القلق وحشة من الموت التقني وليس حالة شعورية خاصة بالفرد البورجوازي المريض كما دأبت على نشره

---

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., p. 188.

كتابات لوكاتش (Lukács) وأدورنو وبورديو (Bourdieu) وهابرماس.

إن القلق ذو دور جدّ خطير هنا، فإنه هو ما يعتق الدّازين من ربقة الوطن العمومي ويردّه إلى نفسه عارية من كل وطن. إن القلق يخرج الدّازين من بيته اليومي ويقذف به في لا-مكان. وحيث لا-مكان لا-وطن. إن الدّازين يقلق من اللاوطن الذي يثوي فيه. فهو موجود في تراوح حاد بين خوف من «الضياع» (Verlorenheit) في مدينة الهُم وخوف من «اللا-بيت» (Unzuhause) في العالم بعامة؛ ربّ تراوح لا مخرج منه من قبل إنهما مقومان أساسيان فيه منذ أن كان ما هو[1]. ومن أجل إن الدّازين في سعي دائم إلى وجوده الأصيل، وذلك يعني في مقاومة متصلة لسطوة الهُم عليه، فإن اللاوطن ليس ظاهرة عابرة وإنما هو وجدان أساسي منه ينفتح الوجود-في بما هو كذلك.

هنا يكشف هيدغر عن مظهر طريف من المسألة: إن المألوفية وجه فقط من اللاوطن وليس العكس؛ وذلك يعني إن «اللابيت» هو عند الدّازين أكثر أصلية من الوجود اليومي «في-بيته»[2]. وذلك إن اللاوطن هو ما يضع الدّازين أمام نفسه وحدها بقدر ما يسترده من الانحطاط اليومي ويجلي عن أصالته ولاأصالته كإمكانات وجود خاصة وذلك من غير أن يعطل هذا الوجود-الحرّ العاري أي موجود-تحت-اليد[3].

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., p. 189.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 191.

ولكن كيف السبيل إلى الخروج من ربقة «اللاوطن» العمومي واليومي؟ في أي جهة حقيق بنا أن نبحث عن طرق التحرر من مدينة الهُم؟ إن تلك السبيل لم تصبح ممكنة إلا عندما كفّ هيدغر الثاني عن النظر الكيانوي إلى الدّازين من جهة «اللاوطن»، وطفق يفتش له في السؤال التاريخاني «من نحن؟» عن أدوات التفكير القادرة على اختراع دلالة «الوطن» التي من شأننا متى احتملنا السؤال عن معنى أنفسنا إلى أقصاه.

§ 2 - المدينة والوطن: أو في أي مدينة يقيم راعي الوجود؟

أ- المدينة والصداقة:

يقول هيدغر:

«إننا من حيث ما نحن منخرطون ضمن اقتضاءات الجامعة، نحن نريد الإرادة التي من شأن دولة ما (der Wille eines Staates)، التي هي ذاتها لا تريد أن تكون شيئاً آخر سوى إرادة السيادة (der Herrschaftswille) وشكل السيادة اللذين من شأن شعب ما على ذات نفسه. إننا من جهة ما نحن دّازين ركّبنا أنفسنا بوجه ما في الداخل ضمن الانتماء إلى الشعب، نحن نقيم ضمن الوجود الذي من شأن الشعب، نحن هذا الشعب نفسه»[1].

---

(1) M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache.* Gasamtausgabe Band 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 57. « Indem wir eingefügt sind in diese Forderungen der Hochschule, wollen wir den Willen eines Staates, der selbst nichts anderes sein will als der Herrschaftswille und die Herrschaftsform eines Volkes über sich selbst. Wir als Dasein =

هل يعني ذلك «وجود الهو نفسه الذي يخصنا هو الشعب»[(1)]؟ - يبدو ذلك. ولكن ماذا حدث؟ إن السؤال «من نحن أنفسنا؟» قد يريد إن «النحن» لا معنى لها إلا بقدر ما «نكون قد ركبنا أنفسنا ضمن **اللحظة**»[(2)] التاريخانية المقوّمة لوجود شعب ما، أي بقدر ما نحتمل في أنفسنا «اقتضاءات» (Forderungen) الوجود الخاص بشعب ما. وذلك يعني بخاصة: إن النحن لا قوام لها سوى «قرار» (Entscheidung) الانضمام من الداخل إلى «اقتدار إرادة ما» (die Macht eines Willens). «نحن نوجد عبر سلسلة من القرارات» بل «نحن لا نكون نحن **على نحو أصيل** إلا ضمن القرار، وكل بلا ريب وحيداً»[(3)]. بيد أن ذلك لا يعني أن القرار هو عودة إلى قطب «الأنا» بل القرار هو مشكل «انتماء» أو قُلّ إن الانتماء إنما هو مركب في القرار[(4)]. وحده القرار الذي يبلغ إلى ماهية أمة ما هو الذي يشكل القوام الخاص بما يمكن أن نكون «نحن أنفسنا».

إن القرار ههنا، الذي «هو وحده ما ينفذ إلى أمة ما»[(5)]، ليس عزلة ميتافيزيقية، بل هو «نحو من الخلق [الجذري] للصداقة» (etwa das Schaffen einer Freundschaft)، وليس أي صداقة، بل في معنى للصداقة كان أرسطو (Aristotle) قد أشار إليه في مفتتح المقالة

= fügen uns in eigener Weise hinein in die Zugehörigkeit zum Volk, wir stehen im Sein des Volkes, wir sind dieses selbst. »

(1) Ibid, p. 57.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 58.

(4) Ibid.

(5) Ibid, p. 59.

الثامنة من **إيتيقا نقوماخوس**، ونعني هذا: إن **الصداقة** من شأنها أن تلفت انتباه مدبّري المدن حتى أكثر من مسألة **العدل**، وإن المواطنين متى أخذوا بالصداقة سقطت الحاجة إلى العدل! فأي معنى هذا الذي يجعل من الصداقة مشكلاً مدنياً **أشد أولية** من العدل نفسه؟

يقول هيدغر: تلك «الصداقة التي لا تتولد إلا انطلاقاً من الاستقلال الباطن في أقصى إمكانه الذي من شأن كل فرد، الذي هو بلا ريب شيء آخر تماماً غير الأنانية. وعلى الرغم من الفصل بين الأفراد، طبقاً لطبيعة القرار، فإنه يتمّ ههنا نحو من **التصادي** (Einklang) الخفي، الذي يكون خفاؤه خفاء ماهوياً. هذا التصادي هو في أُسّه سرّ ملغز دوماً»[1].

ولكن أين تنبت الصداقة التي تتأسس على الاستقلال الجذري؟ في أي ضرب من المدينة يجدر بنا أن نفتش عن هكذا نمط من احتمال غيريتنا وعموميتنا؟

يقول هيدغر: «نحن نترجم πολις بالدولة والمدينة؛ على أن ذلك لا يؤدي ملء المعنى. Πολις إنما تعني الموقع، الهُنا، الذي ضمنه والذي بفضله يكون الدّازين تاريخانياً. إن πολις هي موقع التاريخ، الهُنا الذي ضمنه وانطلاقاً منه والذي من أجله يتأرخ التاريخ. إلى هذا الموقع إنما ينتمي الآلهة والمعابد والكهنة

(1) Ibid, p. 59. « Freundschaft erwchst nur aus der größtmöglichen inneren Selbständigkeit jedes einzelnen? die freilich etwas ganz anderes als Ichsucht ist. Trotz der entscheidungsmäßigen Trennung der einzelnen vollzieht sich hier ein verborgener *Einklang*, dessen Verborgenheit eine wesentliche ist. Dieser Einklang ist im Grunde immer ein Geheimnis. »

والأعراس والألعاب والشعراء والمفكرون والملك ومجلس القدماء ومجمع الشعب وأصحاب السلاح والملاحة. إن كل ذلك ينتمي إلى πολις، هو بوليطيقي، وليس بسبب إن ذلك كله قد كان على علاقة مع رجل الدولة أو العالم بفنون الحرب، وشؤون الدولة»[1].

إن المدينة لا تكون مقاماً للصداقة الجذرية إلا متى كانت «موقعاً» (Site) للتأرخ في التاريخ وليس معماراً فارغاً من المعنى. إن المدينة هي بيت العالم وليس العكس؛ وإنه لذلك يحدّث سوفوكليس (Sophocles)، في **أنتيغون** (الأبيات 332-375)، إن الإنسان متى انتمى إلى المدينة على نحو جذري صار أيضاً للتو خطراً جذرياً على المدينة، بحيث إن الإنسان هو في ماهيته «υψιπολις απολις»[2] «أعلى من في المدينة بلا مدينة»، وبترجمة هيدغر «يشرف على الموقع، مقصياً من الموقع»[3]. إننا لا ننتمي إلى المدينة إلا بقدر ما نضعها في خطر؛ بمعنى نحتمل حدودها على نحو كلي. ولذلك يصف سوفوكليس الإنسان إنه «το δεινοτατον»، بمعنى «الأكثر إيحاشاً» ومن ثم «الجبار» الذي «الجبروت» (Gewalt-tätigkeit) فيه مقوم لكيانه وليس عنفاً[4].

لكن هذا الإنسان لا يملكُ هذا الجبروت، بل هو ينفتح له انفتاحاً، هو وسيلته الوحيدة لأن يكون كائناً تاريخانياً. إن الجبروت

---

(1) M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 159.

(2) Ibid, "upsipolis apolis".

(3) Ibid, p. 155.

(4) Ibid, pp. 156 sq.

هو الناظم الخفي بين من هو «فوق المدينة» (υψιπολις) ومن هو «بلا مدينة» (απολις). ربّ نظم هو عينه المعنى المتواري للفظة العدل «δικη»[1] ، معنى «النظْم» الذي يضم ويُعدّ ويرتب. من أجل ذلك كان الإنسان المدني جباراً، أي يُبهر ويغمر المدينة بأن يضعها دوماً في «خطر» (τολμα)[2]، وجه الحدّة فيه إنه ناجم عن اصطدام أصيل بين (δικη) و(τεχνη)، بين الوجود الذي يضمّ شتات الموجود وبين الإنسان الخلّاق الذي يسرّح الجبروت الكامن في الموجود[3]. إن المدينة هي الموقع المخصوص لهذا اللقاء الذي يقتات من الخطر نمط انكشافه.

هل توجد هكذا مدينة؟ وإذا كانت غير موجودة فأين يُقيم راعي الوجود؟ وبعبارة أكثر دقة: أي مدينة يمكن أن تتحمل الحرية الجبارة التي تجعل الفيلسوف، وهو في المدينة، يفكر وكأنه فوق المدينة ويعيش وكأنه بلا مدينة؟

ب- البقاء في الأقاليم موقف إمبراطوري

في خريف 1933 كتب هيدغر نصاً بيوغرافياً تحت عنوان مثير هو «لماذا نحن نبقى في الأقاليم؟»، أدرجه مترجمه إلى الفرنسية فرنسوا فيدي (Fédier) محقاً ضمن الكتابات السياسية[4]، بناء على

(1) M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., pp. 166 sq.

(2) Ibid, p. 167.

(3) Ibid, p. 168.

(4) M. Heidegger, «Pourquoi restons-nous en province ?», in : *Écrits politiques 1933-1966*, présentation, traduction et notes par François Fédier, Gallimard, Paris, 1995, pp. 147-153.

إن النصّ ليس مجرد وثيقة بيوغرافية عن رفضه لكرسي في جامعة العاصمة برلين، بل في كونه «نصاً سياسياً في معنى أكثر عمقاً»[1]. نحن نفترض إن ذلك المعنى إنما يدخل في باب ما سماه نيتشه، في الفقرة 241 من **ما وراء الخير والشر**، «السياسة الكبرى» التي ليست ببعيدة في بعض نفسها عن تدريب «فيزيولوجي» لأجساد ما بعد-إنسانية، أي غير حضرية ومن ثم غير ليبرالية وغير أمريكية، على التفريق الجوهري بين الإقامة والمقام، بين الرفاهية والسكن، بين المدينة الحديثة والوطن، بين الدولة والعالم.

وليس لذلك طريقة مثل انتهاج ما أشار إليه دولوز (Deleuze) بعبارة (Déterritorialisation) بما هو مطية طريفة لممارسة نمط لطيف من «الخارجية» (Extériorité) عن ربقة «المدينة/ الدولة»، نعني نمطاً من الإقامة «الرحالة» خارج «الأستاذ العمومي» وعلى حدود «المفكر الخاص»[2]. إن نصّ هيدغر «لماذا نبقى في الأقاليم؟» هو نص «لا-إقليمي» (Déterritorialisant) لأنه لا-حديث ولا-حضري ، ومن ثم هو يخترع نمطاً آخر من السكن في العالم يخرج من سياسة «القشتال» (das Gestell) إلى سياسة «الحدث المخصص» (das Ereignis) للعالم الذي يطرح مسائل «الإقامة» و«السكن» و«المكان» طرحاً جديداً تماماً.

لذلك، هيدغر لا يختار «الريف» ضدّ «المدينة» كما اختار

(1) M. Heidegger, «Pourquoi restons-nous en province ?», op. cit., pp. 305-306. Note du traducteur.

(2) G. Deleuze. F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980, pp. 464 sqq.

التحديثيون المدينة ضدّ الريف، بل هو يقوم بما سماه سلوتردايك «عودة «ما بعد-تاريخية» إلى القرية»[1]. وذلك إنه بإعلانه أن المدينة (La ville) ليست استكمالاً جيداً للكيان[2]، هو قد وضع خطة الحداثة - أي التصنيع المطرد للمكان - موضع سؤال.

من أجل ذلك، يفترض هيدغر إن مدينة الموجود الافتراضية، أي مدينة العدد والمعلومة والبضاعة والوثن والصورة والآلة، تقطع الإنسان عن كيانه، ومن ثم تقذف به في ضرب من «فقدان الوطن (Heimatlosigkeit) الذي فيه ليس يتيه الناس وحسب، بل أيضاً ماهية الإنسان. وإن فقدان الوطن الذي ينبغي التفكير فيه من هذه الجهة إنما يكمن في تخلي الوجود عن الموجود. إنه العلامة على نسيان الوجود. (. . .) بل إنما فقدان الوطن قد صار قدراً للعالم (ein Weltschicksal)»[3] نفسه، وليس مرضاً أخلاقياً لجيل معين.

لذلك يسخر هيدغر من كل قناعة أخلاقية بـ«مجرد المواطنة الكونية» (das blosse Weltbürgertum)[4]، وذلك لأنها عنده مجرد نزعة إنسانوية بلا بصر جذري بمصير العالم. فما تنحسر دونه كل مواطنة كونية هو عجزها عن احتمال جذري وداخلي لهذا النحو من «الفقدان الجوهري للوطن (wesenhafte Heimatlosigkeit)»[5] مأخوذاً هنا بوصفه خاصية مقوّمة للإنسان الحديث بخاصة. ولكن

(1) Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, op. cit., p. 266.

(2) Ibid, p. 267.

(3) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., pp. 98-101.

(4) Ibid, pp. 100-101.

(5) Ibid, pp. 106-107.

أليس «الوطن» أحد اختراعات الدولة الحقوقية الحديثة؟ أليس يماهي المحدثون بين «الوطن» و«الدولة/ الأمة»؟ إن هيدغر يدعونا إلى الاحتراز من أي مماهاة بين «الدولة» و«الوطن»، ومن أي ردّ لمعنى «الوطن» إلى معنى «أمة» أو «قومية» ما.

يقول: «بالنظر إلى اللاوطن الجوهري الذي من شأن الإنسان، إنما يتبيّن للتفكير من جهة تاريخ الوجود أن القدر المقبل للإنسان يكمن في أن يكشف عن حقيقة الوجود وأن يضع نفسه على طريق هذا الكشف. إن كل قومية إنما هي من زاوية ميتافيزيقية نزعة أنثروبولوجية وبما هي كذلك هي نزعة ذاتية. والقومية لا تُتجاوَز بواسطة الأممية، بل توسع وتُرفع إلى رتبة النسق فحسب. إن القومية لا يُبلَغ بها ولا تُرفع إلى الإنسانية إلا قدر ما يحدث ذلك لنزعة جماعية بلا تاريخ. (. . .) ليس الإنسان سيد الموجود. إنما الإنسان هو راعي الوجود»[1].

إن المعنى الأصيل للوطن هو بذلك «رعاية الوجود» وليس «السيادة على الموجود». الوطن أداة تفكير خصبة في نقل المشكل المدني من نطاق مفهوم السيادة الذي تقومت به الدولة القومية، إلى فسحة مفهوم «الرعاية» الذي هو خيط هاد طريف لتهيئة التفكير في العالم بما هو مدينة الوجود الكونية. ولكن البشر الحاليين لم ينجزوا من هذا الوعد سوى القرية الافتراضية للإنسان الأخير.

وحده الحاسوب استطاع أن يجمع ويستفز ويخزن كل موجودية الموجود في المعلومة الافتراضية. إنه أنتج «القشتال»، لكنه لم

---

(1) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., pp. 106-108.

يستطع إلى حدّ الآن أن يبني مدينة الوجود الكونية بوصفها «الحدث المخصص» لماهية الإنسان بعد انهيار كل الإنسانويات. إنه لا يزال لعبة لم نبنِ لها بعد عالمية العالم التي من شأنها.

خاتمة: مدينة ديجيتال وأطفال افتراضيون

إن نكتة الصعوبة في تفكير هيدغر هي، حسب سلوتردايك، أنه يصدر عن «كثافة لا تقول شيئاً» (L'intensité qui ne dit rien)[1] عما يجب أن نفعله، على نحو موجب، نحن المضادين للحداثة، لكنها في الأثناء تصرّف «سياسة أصالة» (Une politique de l'authenticité)[2] صامتة ونوعاً من «اللاأخلاقية الجذرية» (Amoralisme radical) المحايدة التي[3] تجعلها أداة طيعة في أيدي الفاشيين كيفما كان صوتهم وكيفما كانت زينتهم.

قال دريدا مرة: «إن الفلسفة تصلح لطمأنة الأطفال»؛ ولا أظنه يقصد أمراً بعيداً عن هذا: إن دور الفلسفة هو طمأنة الجموع ما بعد الحديثة في عصر الموت التقني، طمأنة تحدّ - بقدر الإمكان البشري - من وطأة ظاهرة الوجود-للموت التي يتقوّم بها الفرد الذي أنتجته الحروب العالمية، نعني الفرد الإمبراطوري الجديد. ولذلك فإن المسلم الأخير، الذي هو نحن رغم أنفنا، إنما هو إلى حدّ النخاع فرد إمبراطوري، يتميز عن أقرانه بأنه من حاول تحويل ظاهرة الوجود-للموت إلى أداة مقاومة إمبراطورية، وذلك حين عمد إلى استعمال

(1) Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, op. cit., p. 271.

(2) Ibid, pp. 269-270.

(3) Ibid.

الموت التقني بوصفه أداة استشهاد ما بعد تاريخي وما بعد قومي.

لكن الاستشهاد ما بعد الحديث هذا لا يُدخل الجنة، بل يقدّم الإرادة التقنية التي تخترقنا هالتها الإمبراطورية القصوى. إن المسلم الأخير هو ابن شرعي للحروب الإمبراطورية التي لم تكن الحروب العالمية غير مقدمات جدّ محتشمة عنها فحسب. ولذلك فإن سوء الفهم الوحيد حوله وحول أنفسنا هو إننا ما زلنا نحاسبه في نطاق ثوابت الملّة التي يدّعيها، والحال أنه ظاهرة إمبراطورية، أعني «عالمية»، تفرض تحدياً عالمياً، علينا أن نتهيأ لها من خلال هذه القولة لأنطونيو نغري وميشال هاردت: «إن علينا أن نقبل بهذا التحدي وأن نتعلم كيف نفكر بشكل عالمي وأن نفعل بشكل عالمي»[1].

ذلك أن الانتقال الخطير من أفق الدولة/الأمة إلى الإمبراطورية قد فرض علينا بعد تعديلاً حاسماً في آلة أنفسنا: إن تاريخ المدينة قد ظلّ عندنا إلى وقت ليس ببعيد تاريخاً فقهياً، نعني مصنوعاً من خوف لاهوتي من أن «يكفر» الناس و«يخرجوا» عن الملّة/القرية الروحية لشعب دون آخر.

أما الآن فقد صار يحركه خوف من جنس آخر تماماً: إنه الخوف الإمبراطوري من انقراض أطفالنا يوماً ما. ولأنه إمبراطوري بلا رجعة، فإن كل من يواصل بناء أوطان محلية بلا عالم، وليس لها من سند سوى «الهُم» القومي أو العرقي أو الديني الخفي فيها، إنما يؤجل إلى وقت غير معلوم إمكانية مشاركة أطفالنا في احتمال مستقبل

---

(1) M. Hardt. A.Negri, *Empire*, op. cit., p. 259.

الأرض احتمالاً موجباً بوصفهم مواطنيين أرضيين أصحاء جنباً إلى جنب مع أعضاء الإنسانية الحالية.

إن أطفالنا أكثر منّا تهيؤاً للتعايش على نحو إمبراطوري، من فرط أنهم يعيشون بعد طفولة افتراضية كونية كفّت عن عبادة «السماء» بما هي «آية» على إله غائب، وانصرفت إلى التدرب على انتماء مدني لـ«الفضاء» الديجيتالي بوصفه «البيئة» الوحيدة للإنسانية الأخيرة.

إن «قشتال» هيدغر، أي قوة استفزاز الموجود وتخزينه وتحسيبه وتوضيعه من خلال لعبة التقنية، لم يعد لغزاً اصطلاحياً خاصاً بالفلاسفة، بل هو صار بعد ظاهرة يومية عائلية أدخلها أطفالنا إلى بيوت المدينة: إن «ألعاب» الأطفال هي اليوم أبلغ علامة على اللعب بالعالم من خلال انتماء افتراضي إلى الوجود بما هو «قشتال» أو حيوان ديجيتال بلا توقيع بشري.

لقد أصاب هيغل حين زعم ذات مرة أنه حتى «ألعاب الطفولة» يخترقها «تاريخ العالم»[1]؛ لكنه ما كان ليحدس إن ألعاب الأطفال قد صارت اليوم الأمارات الوحيدة على «فلاسفة المستقبل»، نعني على سكان مدينة الوجود الافتراضية بعد أن تنهار كل المزاعم القومية للإنسانية الحالية.

---

(1) Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1993, pp. 90-91.

الفصل الثالث

ما هي «أمريكا»؟
أو البنى الأربع للإمبراطورية
(الروح، القشتال، الريزوم، الشبكة)

«ما زال هناك وقت طويل سوف يمر قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يرسخوا فيهم [في الهنود الحمر] قليلاً من حب النفس».

هيغل

«نحن نعلم اليوم، إن العالم الأنغلوسكسوني للأمركة قد قرر تدمير (Vernichten) أوروبا، وذلك يعني تدمير الوطن، أعني تدمير البدء الخاص بالعنصر الغربي (den Anfang des Abendländischen). إن البدئي (Anfängliches) لا يقبل أن يُقضى عليه. وإن دخول أمريكا في هذه الحرب الكوكبية ليس دخولاً في التاريخ، بل هو بعد الفعل الأمريكي الأخير للاتاريخية الأمريكية وتخريبها لذاتها. وذلك إن هذا الفعل هو رفض لما هو بدئي وقرار من أجل ما لا بدء له (das Anfanglose)».

هيدغر

«إن الجهات لم تعد هي نفسها في أمريكا: إنما في الشرق (L'est) صار يتم البحث الشجري والعودُ إلى العالم القديم. في مقابل ذلك ثمة الغرب (L'ouest) الريزوماطيقي، بهنوده الذين لا نسب لهم، وحده (Sa limite) الهارب باستمرار، وتخومه (Ses frontières) المتحركة والمنزاحة عن أماكنها. ثمة «خارطة» كاملة في الغرب، حيث إنه حتى الشجر نفسه قد قام مقام الريزوم».

دولوز/ غواطاري

«إن الفكرة المعاصرة للإمبراطورية قد تولدت عن التوسع العالمي للمشروع الدستوري الداخلي لأمريكا».

نغري / هاردت

مقدمة: أمريكا، «يونان فلسفية» جديدة؟

«ما هي أمريكا؟» - سؤال صار يملك اليوم كل الوجاهة الفلسفية لأن يطرح طرحاً مطلوباً لذاته، وليس فقط بوصفه فضولاً فرضه العقل اليومي. لنقل: إنه آن الأوان لأن نؤرخ لمشكل لم يجد فلاسفة من حجم هيغل أو هيدغر أو دولوز أو رورتي أي حرج من أن يخوضوا فيه، وعلى ذلك هو لا يزال يُنظر له بوصفه موضوعة جيو-سياسية، لئن كانت أهم حدث معاصر، فهي لا ترتقي إلى الأهلية الميتافيزيقية التي تنطوي عليها فكرة «اليونان» الرومانسية.

من أجل ذلك، فإن سؤالنا «ما هي أمريكا؟» ينبغي أن يسمع بوصفه تنويعاً خافتاً ومشكلاً للسؤال الرومانسي «ما هي اليونان؟» الذي ظلّ يحرك الفلسفة الأوروبية من كانط إلى فوكو ودولوز، مروراً بهغيل وشيلينغ (Schelling) إلى نيتشه وهيدغر وهوسرل (Husserl). لقد اعتقد هذا الجيل ما بعد الرومانسي من الفلاسفة أن الإجابة عن

السؤال السري للفلسفة المعاصرة، أي السؤال «ما هي أوروبا؟»، إنما هي رهينة النجاح في اختراع «اليونان» الفلسفية المناسبة، التي من شأنها أن تشكل أفق الانتظار الفلسفي الذي يخصنا، نحن السكان ما بعد-اللاهوتيين للمعمورة.

ولكن من أجل إن خطة التفلسف تحت هدي إغريق مجازيين، التي ازدهرت من هيغل إلى هيدغر، قد أخذت تفقد فعاليتها الخطابية المعهودة منذ أن خضع الخطاب الفلسفي نفسه إلى تحويل حاسم من أفق اللغة/ التعبير الرومانسية إلى نطاق اللغة/ التحليل الوضعانية، ومن أجل إن الإغريق قد فقدوا فجأة كل نموذجيتهم وانقلبوا إلى أمراض طفولية، آن للفلسفة أن تبرأ منها ببناء لغة مثالية للتفكير على طريقة العلوم أول الأمر، ثم بالتدرب على لغة عادية إنجازية لا مكان فيها للفتوحات الإستطيقية آخر الأمر، فإن علينا الإقرار دون مواربة بأننا مدعوون إلى نمط غير مسبوق من التفلسف، لن يكون فيه السؤال الهادي هو «ما هي اليونان الفلسفية؟» كما اخترعه أفلاطون، بل السؤال الخافت اليوم «ما هي أمريكا الفلسفية؟». ربّ سؤال يبدو لنا إن جمعاً من الفلاسفة المعاصرين، من هيغل إلى رورتي، قد بدأ بعد في ارتسام ملامح التفكير فيه.

إن غرضنا هنا هو معالجة السؤال البعيد التالي: **ما هي الدلالة الفلسفية لأمريكا كما تراءت للفلاسفة أنفسهم؟**

نحن نرنو بأعيننا هنا إلى فلاسفة بعينهم، هم **هيغل وهيدغر ودولوز/ غواطاري (Guattari) ونغري/ هاردت**، بوصفهم أهم من تصدى للدلالة الفلسفية لأمريكا بوصفها مشكلاً نظرياً هو مدعاة للتفكير الجوهري في ماهية الإنسانية الحالية، وليس فضولاً جيو-

سياسياً عادياً. إن «أمريكا» قد ارتقت، منذ هيغل، إلى رتبة مقوّم من مقومات جغرافية الروح الذي صار يشكّل ويتحكم اليوم في بنية الإنسانية الحالية. ولذلك هي «مفهوم» بالمعنى القوي للتسمية: إنها «روح» تأملي (هيغل) و«قشتال» تقني (هيدغر) و«ريزوم» مترحّل (دولوز/ غواطراي) و«شبكة» بلا حدود ولا قومية (نغري/ هاردت).

بيد أن ما هو مثير حقاً في هذه الدلالة هو كونها قد ارتبطت في كل مرة بمسألة «الحرب»: إن السمة الحاسمة في دلالة أمريكا لديهم هي علاقة مفهومية وماهوية وجيو-فلسفية بالحرب. وآن لنا أن نسأل: ما طبيعة العلاقة بين أمريكا والحرب؟ هل تكون أمريكا هي التحقيق الكلي لماهية الحرب؟ أم الحرب هي التجلي القدري لماهية أمريكا في أفق الإنسانية الحالية؟

قد يقول قائل: ولكن لـمَ نولي وجوهنا قبلة هؤلاء الفلاسفة بالذات بحثاً عن جواب ما عن سؤالنا «ما هي أمريكا؟»، وليس قبلة الفلاسفة الأنغلوسكسونيين أنفسهم، مثل رورتي أو فوكوياما (Fukuyama)؟ إنما ذلك للسبب التالي: إن رورتي، المفكر ما بعد الحديث الأنغلوسكسوني، لئن كان يقرّ بـ«عرضية الجماعة» (Contingence de la communauté) التي ينتمي إليها ميتافيزيقياً، ويدعونا إلى التفكير بوصفه «تهكماً» ما بعد فلسفي في الاستعمال الخاص للعقل، فهو لا يرى من بديل للمجتمع الأمريكي، وذلك بوصفه الأفق التاريخوي (Historiciste) الوحيد للاستعمال العمومي للعقل من أجل فهم أنفسنا الحديثة[1]؛ أما فوكوياما، فهو يمثّل الفهم

(1) R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, partie 1, ch. 3.

العامي للزمان الأمريكي، حيث يبشرنا بأن الإنسان الليبرالي هو تتويج سعيد لحركة «شوق الاعتراف» من «ثيموس» (Thymos) الأفلاطوني النزوع أو الغضب الفلسفي إلى «الكبرياء» الهوبزية إلى «حب النفس» الروسوي إلى «نزاع الاعتراف» الهيغلي إلى «الدابة ذات الوجنات الحمراء» النيتشوية[1].

ربّ صعوبات قد يجدر بنا أن نأتي إلى استيضاحها من طريق الاستفسارات التالية:

1) إلى أي مدى يمكننا أن نفكر في «أمريكا» بوصفها فكرة فلسفية؟ أو هيغل وأمريكا/ «الروح» (Geist) **التأملية؟**

2) بأي معنى يمكن اعتبار أمريكا الوجه الأقصى من «الماهية الحربية للذات» الحديثة؟ أو هيدغر وأمريكا/ «القشتال» (Gestell) **التاريخانية؟**

3) ما العلاقة بين أمريكا «جهاز الدولة» وأمريكا «آلة الحرب» المترحلة؟ أو دولوز/ غواطاري وأمريكا/ «الريزوم» (Rhizome) **النومادولوجية؟**

4) هل ثمة اليوم فرق حقيقي بين أمريكا والإمبراطورية التي تقود العالم؟ أو نغري/ هاردت وأمريكا/ «الشبكة» (Le réseau)؟

* * *

(1) F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, ch. 15

I- أمريكا «التأملية»: أو الحرب بوصفها «نزعاً للإقليمية» (Déterritorialisation) عن الروح القومي لشعب ما؛ الهنود الحمر نموذجاً

حقيق علينا أن نتمهل متى فحصنا عما كتبه هيغل عن أمريكا ضمن **دروس في فلسفة التاريخ**، عند وصف شبه كلبي للحرب التي خاضها الرجل الأبيض ضدّ سكان أمريكا الأصليين، وذلك بوصفها حرباً تؤدي مهمة ماهوية في مسيرة الروح.

إن هيغل قد أجابنا بذلك عن هذا السؤال: ما هو الأصل الروحي لأمريكا؟

إن أصل أمريكا هو الحرب ضدّ السكان الأصليين. إن أصل أمريكا هو الحرب ضدّ الساكن الأصلي في أرض ما. ذلك يعني أن ماهية الحرب قد تغيرت على نحو غير مسبوق: إنها لم تعد مبدأ «كوسمياً» (نزاع الأضداد لدى هرقليدس Heraclitus) أو «مرضاً» مدنياً (أفلاطون) أو ضرباً من «الصيد» البشري «للذين ولدوا من أجل أن يُحكموا» (أرسطو)[1] أو «فضيلة»، بالمعنى الماكيافيلي (Virtú)، لا جدوى منها إلا إذا كان الأمير يدافع عن إمارته بمواطنيها وليس بالمرتزقة أو «هيمنة بشر ما على الآخرين، بسبب أن ذلك ضروري من أجل بقائه» (هوبز Hobbes)[2] أو «علاقة دولة بدولة أخرى، حيث لا يكون الأفراد أعداء إلا عرضاً» (روسو Rousseau)[3] أو

---

(1) Aristote, *Politiques*, I, 8, 1256 -b.

(2) Hobbes, *Léviathan*, partie I, ch. Xiii.

(3) Rousseau, *Du contrat social*, livre I, ch. 4.

«مواصلة سياسة الدولة بوسائل أخرى» (كلاوسفيتز Clausewitz) أو حتى «ظاهرة العدوان (Phénomène d'hostilité)» المؤسسة على مقياس «العدو والصديق» العدو العمومي وليس الشخصي (كارل شميت Carl Schmitt)[1].

كل هذه المعاني لا تمس ماهية الحرب التي تأسست عليها أمريكا بوصفها حدثاً فريداً من نوعه في تاريخ الإنسانية الحديثة. إن أمريكا قد قامت على حكم قيمة حضاري وميتافيزيقي يقضي بتفوق الإنسان الأوروبي على الإنسان الهندي والإفريقي؛ إنها ليست حرباً أداتية حول الحكم أو حرباً دينية حول المقدس. إنها حرب من أجل نزع محض للإقليمية التي يتمتع بها الساكن الأصلي في أرضه. إن الأمر يتعلق بحرب بدائية معاصرة، وجدت في سيادة الذات الحديثة على الموضوع أساسها الأخلاقي.

ولذلك لا ينبغي أن نأنف هنا من أن نوجه إصبع الاتهام إلى الفلاسفة الذين تعوّدنا قراءتهم دون أي محاسبة أخلاقية أو إنسانوية لمواقفهم النظرية، وبخاصة الفلاسفة ما بعد الرومانسيين من هيغل إلى رورتي مروراً بهيدغر، الذين لا يتحرجون في تطبيق الرسم التاريخوي للغرب بوصفه طوبيقا ميتافيزيقية سعيدة علينا الأخذ بها أو خرجنا من دائرة المفهوم الفلسفي بما هو كذلك.

فإنه من المثير حقاً أن هيغل يقدّم حضارة الساكن الأصلي هذه بأنها «حضارة [لا تزال] طبيعية تماماً ومن ثم ينبغي أن تنهار عند أول

---

(1) Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan,* Flammarion, coll. « Champs », 1992, pp. 66 sqq.

تماس لها مع الروح»[1] الأوروبي.

ويقول: «فيما يتعلق بالجنس البشري، فإنه لم يبقَ منذ الآن غير قليل من الأمريكيين الأوائل، حوالي سبعة ملايين قد تمّ القضاء عليهم. إن سكان جزر الهند الغربية قد أفلوا، وبعامة إن العالم الأمريكي بتمامه قد انقرض تحت الوطأة القاهرة للأوروبيين. (...) إن هذه الشعوب ذات البنية الضعيفة قد تداعت للانقراض عند التماس مع شعوب أكثر تحضراً، وأكثر ثقافة»[2].

إن القضاء على سبعة ملايين من البشر لا يغير من الحياة الإتيقية للروح المطلق شيئاً. واللافت للنظر هو أن هيغل يسجل هذا الانهيار الحضاري وهذا الانقراض القومي بوصفه حدثاً تأملياً في فلسفة التاريخ وليس مشكلاً أخلاقياً مريعاً. أما ما هو كلبي فعلاً في هذا السلوك التأملي إزاء هذه الشعوب المنقرضة فهو أن هيغل ليس فقط يزعم إن الأوروبيين هم الذين علّموا «حاجة الاستقلال» (Le besoin de l'indépendance) للهنود المولّدين من دم أبيض (Les créoles)، بل هو قد أعذر أبناء جلدته قائلاً: «ما زال هناك وقت طويل سوف يمر قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يرسخوا فيهم [في الهنود الحمر] قليلاً من حب النفس»[3].

بذلك هو لا يرى أي مانع من أن يمارس الآباء اليسوعيون إزاء الهنود الحمر أبوية أخلاقية يومية تبلغ حدّ ترويج سردية إثنو-مركزية

---

(1) Hegel, *La raison dans l'histoire*, UGE, coll. « 10/18 », Paris, 1965, p. 232

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 233.

لم يتردد هيغل في الاستشهاد بها. يقول هيغل: «أنا أتذكر إني قد قرأت أن قسيساً كان يضرب عند منتصف الليل جرساً يذكرهم بإنجاز واجباتهم الزوجية، وذلك، أنهم حتى ذلك، متى تركوا لأنفسهم، لا يخطر لهم على بال»[1].

ولأن هيغل لا يسرد هذه القصة تفكهاً، بل داخل أفق تفكير له اتساقه القيمي الخاص، فهو لا يتردد في القول إن «ضعف المزاج الأمريكي قد كان واحداً من الأسباب الرئيسة لاستجلاب السود إلى أمريكا: فقد جيء بهم لاستغلال قواهم في الأشغال، نظراً لقدرتهم المتميزة على استيعاب الحضارة الأوروبية، متى قورنوا بالأمريكيين»[2].

إن هيغل قد برر بذلك الجريمتين التاريخيتين اللتين قامت عليهما أمريكا، نعني إبادة الهنود الحمر واستعباد السود، بوصفهما حدثين روحيين لهما تفسيرهما التأملي في فلسفة التاريخ. ربّ تفسير لم يجد له من أساس حاسم سوى التفوق التاريخي للحضارة الأوروبية على الحضارات الأخرى، والذي تستمده من توفرها على «مركز حياة جماعية بدونه لن يكون هناك دولة»[3]. هذا المركز ليس شيئاً آخر سوى «الفردانية الأوروبية» (L'individualisme européen)[4] التي قامت عليها مغامرة العصور الحديثة.

---

(1) Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 234.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 235

(4) Ibid., p. 236

II- أمريكا التاريخانية و«الماهية الحربية للذاتية»: هيدغر وأمريكا/ القشتال الأوروبي ضدّ نفسه

ثمة أربعة مواضع، على الأقل، تعرّض فيها هيدغر الثاني إلى دلالة أمريكا في أفق تاريخ الوجود. ونعني بخاصة: سنة 1935، ضمن الفصل الأول من **مدخل إلى الميتافيزيقا**، حيث يعلن أن «روسيا وأمريكا إنما هما الاثنان، من جهة نظر الميتافيزيقا، الأمر نفسه؛ الجنون المخيف نفسه للتقنية التي لا قيد لها، والتنظيم المنبت للإنسان المقنن»[(1)]؛ وسنة 1938، ضمن زيادات على مقالة «عصر العالم الصورة»، حيث يصرح إن «الأمركة إنما هي شيء أوروبي. فهي نوع، غير مفهوم بعد، من الهائل، هائل لا يزال بلا أي نقطة ارتكاز، بمعنى لا يزال لا ينبثق أبداً من الملاء المتجمع للماهية الميتافيزيقية للأزمنة الحديثة»[(2)]؛ وسنة 1941، ضمن درس **مفاهيم أساسية**، حيث يصف «إنسان اليوم» الذي يستمد ثقافته الماهوية من الجرائد اليومية، بأنه «إنسان أمريكي محض» لا يعرف ما معنى «القراءة» أصلاً[(3)]؛ وأخيراً سنة 1942، ضمن درس أنشودة هلدرلين (Der Ister) (نهر الدانوب في تسميته الرومانية)، حيث يعلق هيدغر على دخول أمريكا في الحرب العالمية الثانية ضدّ ألمانيا[(4)].

---

(1) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, coll. "Tel", Paris, 1967, pp. 48-49.

(2) Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », in : *Chemins..*, Gallimard, coll. "Tel", pp. 145-146.

(3) Heidegger, *Grundbegriffe*. GA Bd 51 (1981a, 1991b), p. 14.

(4) Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. GA, Bd 53 (1984), p. 68.

نحن لن نقف هنا إلا عند هذا الموضع الأخير، من قبل إنه يفيدنا في إيضاح طريف للعلاقة الماهوية بين أمريكا والحرب.

يقول هيدغر: «نحن نعلم اليوم، أن العالم الأنغلوسكسوني للأمركة قد قرر تدمير (Vernichten) أوروبا، وذلك يعني تدمير الوطن، وذلك يعني تدمير البدء الخاص بالعنصر الغربي (den Anfang des Abendländischen). إن البدئي (Anfängliches) لا يقبل أن يُقضى عليه. إن دخول أمريكا في هذه الحرب الكوكبية ليس دخولاً في التاريخ، بل هو بعد الفعل الأمريكي الأخير للاتاريخية الأمريكية وتخريبها لذاتها. وذلك إن هذا الفعل هو رفض لما هو بدئي وقرار من أجل ما لا بدء له (das Anfanglose). إن الروح الخفي للبدئي في الغرب لن يجد في نفسه موضعاً حتى ولو لنظرة احتقار إزاء هذه السيرورة من التخريب الذاتي للذي لا بدء له، بل سوف ينتظر موعده مع القدر في طمأنينة السكون الذي من شأن العنصر البدئي. إننا لا نفكر دوماً في تاريخي التاريخ إلا في جزء منه فحسب، وذلك يعني هنا دائماً إننا لا نفكر بعامة، متى كنا نحتسب التاريخ وعظمته بواسطة طول المدة التي من شأن ما كان، بدل أن ننتظر أولاً ما كان بوصفه البدء كأننا ننتظر الآتي والمقبل. نحن نقف تحديداً في بداية التاريخية الأصيلة، بمعنى في بداية الفعل في ما هو ماهوي انطلاقاً من القدرة على انتظار بعثة الأمر الذي يخصنا. (. . .) القدرة على الانتظار تعني البقاء المتوّثب سلفاً ضمن ما لا يمكن القضاء عليه»[1].

---

(1) Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. GA, Bd 53 (1984), p. 68.

إن اللافت للنظر لدى هيدغر هو كونه قد وضع حدّاً للاحتفاء المعاصر بظهور أمريكا، سواء الاحتفاء الفلسفي بها بوصفها ظاهرة طريفة في أفق فلسفة التاريخ (مع هيغل) أو الاحتفاء الحقوقي بها بوصفها ظاهرة سياسية أعطت لمثال الديمقراطية واقعة عينية (توكفيل Tocqueville). إن هيدغر يضع حدّاً للصورة «الحديثة» لأمريكا في المخيال الأوروبي ويرسم صورتها ضدّ-الأوروبية (Anti-européenne) وضدّ-الحديثة (Anti-moderne). إن أمريكا التي «أَوْرَبَتْ» العالم الجديد قد انقلبت فجأة إلى خطر حاسم على الوجود الماهوي لأوروبا، وذلك يعني على «الوطن» الأصلي للغرب. مرة أخرى تنكشف الصلة الجوهرية بين ماهية أمريكا وماهية الحرب: إن أساس أمريكا هو الحرب بما هي «نزع للإقليمية» (Déterritorialisation) عما هو «بدئي» في أرض ما وذلك يعني في «وطن» ما. إن أمزيكا هي في معركة جذرية دائمة مع «المكان» وكل حروبها هي حروب مكانية. ولكن ما معنى أن نخوض «حرباً مكانية»؟ وما الفرق بين الحرب المكانية والحروب الأخرى؟

وصف هيدغر دخول أمريكا في الحرب العالمية الثانية بأنه «الفعل الأمريكي الأخير للاتاريخية الأمريكية وتخريبها لذاتها. وذلك إن هذا الفعل هو رفض لما هو بدئي وقرار من أجل ما لا بدء له (das Anfanglose)». إن «الأمركة» (Amerikanismus) ليست صفة جغرافية هنا، بل هي «قرار» ميتافيزيقي إزاء الموجود يتخذ من «التقنية» بما هي «قشتال» - أي بما هي تدبير حسابي يستفز الموجود ويوضعه قصد تسخيره واستعماله بلا حدود - نمط تأويله لمعنى وجودنا في العالم. ولذلك لا تعنى «اللاتاريخية» في ماهية أمريكا

مجرد فقدانها لتاريخ طويل مثل العالم القديم، بل اللاتاريخية هنا مكانية: إنها تتعلق بالعنصر «البدئي» الذي يؤدي في السؤال عن معنى وجودنا في العالم دور مفهوم «الوطن». إن لا-تاريخية أمريكا تعني لا-بدئية ولا-وطنية العالم الذي تقيمه بدلاً عن الذي تريد تدميره. إن «رفض ما هو بدئي» لا يعني رفض ما وقع في بداية تاريخ الغرب، بالمعنى الكرونولوجي، بل هو رفض لما لا يكف عن البدء في أفق الإنسانية الحالية، نعني «الوطن» الإنساني لأوروبا بوصفه نمطاً مخصوصاً من «المكان»/ «السكن» و«المكان»/ «الانتماء» إلى نمط من السؤال عن معنى الوجود في العالم. إن الحرب هنا هي حرب طوبولوجية ضدّ نمط مخصوص من المكان هو الوطن أو هو العنصر البدئي لأوروبا. لذلك، يميز هيدغر بين «الماضي» الطويل وبين «ما كان» (das Gewesene): الماكان هو الزمان الأصيل لأنفسنا، نمط الهوية الذي نتقوّم به في كل مرة. ومن ثم هو لا يكف عن أن يكون في كل مرة. إن ماكان لا ينقرض بل هو ما فتئ يأتي من المستقبل ويؤثث اللحظة التي نعيشها بنمط من الوطن. إن حرب أمريكا ضدّ العنصر البدئي هي حرب ضدّ الوطن في معنى أنها حرب ضدّ «ماكان» التاريخاني الغربي الذي لا يكف عن الإقبال إلى أنفسنا من جهة المستقبل.

ولأن أمريكا هي الصيغة الأخيرة من القرار الميتافيزيقي إزاء الموجود ولأن الميتافيزيقا، أي نمط تدبير الموجود بواسطة موجوديته المحضة، هي تقليد أوروبي، فإن هيدغر لا يرى في دخول أمريكا الحرب غير «تخريب ذاتي» (Selbstverwüstung)، وبالمعنى الحرفي هذه الحرب هي «تصحير» للوطن، إذ إن (Verwüstung) مكون من

الجذر اللغوي (die Wüste) بمعنى «الصحراء». ومتى فاض الخاطر للتو بجملة نيتشه الشهيرة التي سيقف عندها هيدغر طويلاً ضمن «ما معنى أن نفكر» (1952)، نعني قوله ضمن حديث «بنات الصحراء» (من **حدّث زرادشت قال**، القسم الرابع):

«إن الصحراء قد اهتزت وربت: فتعساً لِمن كانوا للصحاري يحجبون».

إن نبوءة زرادشت قد تحققت: إن أمريكا هي «حجب» مستمر للعنصر البدئي في تاريخ أوروبا، وذلك إنها حرب ضدّ المكان الأصلي، «تصحير» للوطن.

ولكن، قد يقول قائل: أليس هناك وجه آخر لأمريكا تاه عنه هيدغر؟ يبدو أن دولوز أخذ على عاتقه أن ينجز هذا الإمكان.

III- أمريكا/ «الريزوم» (Rhizome): التراوح الإقليمي بين «جهاز الدولة» الهَوَوي و«آلة الحرب» المترحلة

ليس في كتاب دولوز وغواطاري **الرأسمالية والفصام 2** (*Capitalisme et shizophrénie 2*)، المعروف بعنوانه الصغير *Mille plateaux*- **ألف مسطح ومسطح**، عن أمريكا كلام كثير، صفحتان وبعض الإشارات على الأكثر[1]. وعلى ذلك، فإن اهتمامهما بدلالة أمريكا طريف تماماً: إنه يقطع مع الطريقتين السابقتين في فهم الأمركة. إن أمريكا لا تعني هنا، كما لدى هيغل، «الروح على الحصان» الذي يقذف «الفائض» التأملي لأوروبا باتجاه

---

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980, pp. 29-30, aussi p. 37.

«العالم الجديد» قصد نزع إقليميته البدائية وفرض إقليمية «الأزمنة الحديثة» عليه، وصفة «الحديثة» لا تعني لدى هيغل شيئاً آخر غير الصيغة المعلمنة من الزمان المسيحي؛ ولا هي تعني، كما لدى هيدغر، القشتال الأوروبي الذي جُنّ وأخذ يخرّب نفسه كحيوان تقني ما بعد-لاهوتي، فصارت أمريكا تحارب مهدها الأوروبي بواسطة البايديا (Paideia) الميتافيزيقية نفسها. أجل، إن أمريكا دولوز/ غواطاري هي أيضاً في علاقة ماهوية مع الحرب، ولكنها لم تعد حرباً تأملية أو تاريخانية؛ إن حسّ العدالة فيها لم يعد مؤسساً على تاريخ العالم ولا على تاريخ الوجود. إنه كفّ عن أن يكون متعلقاً بكتابة «التاريخ» أصلاً.

إن خطتهما مثيرة من أجل أنها قد نقلت المسألة من منطق «التاريخ» إلى ميدان «الصيرورة». إن أمريكا التي يفكران بها ليست حرباً ضدّ الهنود الحمر، ولا هي تخريب داخلي للإنسانية الأوروبية. أمريكا الآن «ترتيب» (Agencement) غير مسبوق للعلاقة مع «الأرض» بوصفها «إقليماً» (Territoire) ندخله ونخرج منه باستمرار، بحسب كثافة خطوط إقامة وهروب لا ينقطعان، خطوط إقامة وتنضيد وتقسيم ورسم للخرائط، ولكن أيضاً خطوط هروب ونزع للإقليمية وكسر للحدود والحواجز. أمريكا هذه ليست «ذاتاً» ولا «موضوعاً»، بل هي حسب عبارة دقيقة (Un rhizome)، وهو ما يعني عادة «جذعاً تحت-الأرض لنباتات ترسل براعم في الخارج وتبث جذوراً مضرة في جزئها السفلي». بأي معنى وبأي وجه ينبغي لنا أن نفهم تأويل دولوز/ غواطاري لأمريكا بوصفها «ريزوماً»؟

نحن نقسم مسعانا هنا إلى خطوتين، نجيب فيهما على

التساؤلين التاليين:

أولاً: ما معنى «الريزوم» بما هو مفهوم فلسفي؟

وثانياً: إلى أي مدى يساعد التأويل «الريزوماطيقي» (Rhizomatique) لأمريكا على استجلاء الصلة الإقليمية التي يقيمها دولوز/غواطاري بين «أمريكا»/«جهاز الدولة» الهَوَوي بطبعه وبين أمريكا/«آلة الحرب» المترحلة في أصلها؟

ما معنى «الريزوم»؟ ينطلق دولوز/غواطاري في تبيّن هذا المفهوم من تمييز طريف بين نوعين من الكتاب. **النوع الأول** هو الكتاب الكلاسيكي. وهما يسميانه «الكتاب/الجذر» (Le livre-racine) الذي تكون «الشجرة» فيه هي «صورة العالم» مثلما إن «الجذر هو صورة الشجرة-العالم»(1). هذا الكتاب التقليدي هو «جهاز عضوي جميل ذو دلالة وذاتي» يحاكي العالم ويتمثله(2). إنه الكتاب/الصورة العاكسة للعالم (Le livre-image du monde)؛ أما **النوع الثاني** المبحوث عنه، فهو كتاب «ريزوماطيقي» أو «الكتاب/الريزوم» (Le livre/rhizome) الذي لا يصور العالم، لأنه كتاب عن «الخارج» (Le dehors)، أي عن المكان الذي لا تنظمه «صورة ولا دلالة ولا ذاتية»(3).

ولكن ما الفرق بين «الجذر» (La racine) و«الريزوم» (Le rhizome)؟ هذا الفرق ليس من جنس لغوي، إذ أن (Radicina)

---

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., p. 11.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 34.

اللاتيني و(Rhizoma) اليوناني يدلان على الشيء نفسه: معنى «الجذر» في العربية. إن الفرق الفلسفي هو هذا: إن الريزوم هو جذع تحت-الأرض لكنه ليس جذراً لأي شجرة. إنه يقطع مع النموذج التمثيلي للجذر والشجرة: فهو في ترابط مع أي شيء يباينه، على خلاف الجذر والشجرة حيث لا بدّ من نقطة ونظام واحد؛ وهو تعدد محض وليس كثرة من الآحاد؛ وهو يمكنه أن يقطع مع أي شيء دون أن يعطي لذلك أية دلالة خاصة، إذ هو يستطيع أن يستأنف نفسه في أي موضع آخر؛ والريزوم لا يمكن أن يُقاضى أمام أي نموذج بنيوي أو نشوئي، وذلك إنه بعيد عن منطق الشجرة القائم على منطق النسخ والتكاثر[1]. إن الريزوم «خارطة وليس ناسخة» (Carte et non pas calque)[2]. الريزوم خارطة: تجريبية وبنائية ومفتوحة وموصولة بكل أبعادها ولها مداخل متعددة وإنجازية. الريزوم «عشب» (Une herbe) حرّ، وليست «شجرة» لها جذر واحد. إنه «ذاكرة قصيرة المدى» (سرعة وحركة وانزياح وخطّ) وليس «ذاكرة طويلة المدى» (عائلة، نوع بشري، مجتمع، حضارة)[3].

وأطروحة دولوز/غواطاري هي: إن الغرب قد فقد النموذج «الريزوماطيقي» للتفكير لصالح نموذج «الشجرة»[4]. والحال إن «التفكير ليس شجرياً والمخّ [البشري] ليس مادة مجذّرة (Enracinée)

---

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., pp. 13-20.

(2) Ibid, p. 20.

(3) Ibid, p. 24.

(4) Ibid, p. 28.

ولا مفرّعة (. . .) إن لكثير من الناس شجرة مزروعة في رؤوسهم، لكن المخّ [البشري] نفسه هو عشب أكثر منه شجرة»[1]. ولكن ما حال «المشرق» (L'orient)؟ فالسؤال ما يلبث أن يعرض: هل يوجد في المشرق نموذج «ريزوماطيقي» مغاير للنموذج الغربي للشجرة؟

المثير هو إن دولوز/ غواطاري لا يتحاشيان هذا السؤال، بل يطرحانه لكنهما لا يجيبان عنه. إنهما سرعان ما يمران إلى إبراز طرافة أمريكا في أفق الفهم الريزوماطيقي للمكان، قائلين: «إنه ينبغي أن نولي مكانة مستقلة لأمريكا»[2]. فما هي أمريكا دولوز/ غواطاري؟

إن أمريكاهما هي أمريكا/ الريزوم. ويعني بذلك هذا النمط من الحركة في الأرض بوصفها إقليماً مفتوحاً على «خارجية محضة» (Une extériorité pure) لا يقوى «جهاز الدولة» (L'appareil d'État) على ردّه إلى عنصره السيادي الذي يتقوّم به. هذه الخارجية المحضة هي الفضاء الخاص بالتفكير «الريزوماطيقي»، الذي برئ من «المرض الأوروبي» بامتياز، أي مرض «المفارقة» (Transcendance)، والذي كان يجد دوماً في جهاز الدولة من جهة وفي التقليد التأسيسوي للفلسفة الغربية من جهة أخرى سنده السري.

من أجل ذلك اضطر دولوز/ غواطاري إلى رسم فاصل منهجي دقيق بين دلالتين لأمريكا: أمريكا «الأوروبية» التي تقيم في «الشرق» (L'est)، أمريكا التقليدية التي تخضع لـ«سيطرة الشجر والبحث عن

---

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., p. 24.

(2) Ibid, p. 29.

الجذور» وهو ما يتجلى في «التنقيب عن هوية قومية (Identité nationale) بل وحتى عن نسبية (Ascendance) أو جينالوجيا أوروبية»[1]. أما أمريكا/الريزوم فهي أمريكا «الغرب» (L'ouest)، حيث يفترض دولوز/غواطاري «إن كل ما وقع من أمور هامة وكل ما يقع من أمور هامة، إنما يسلك سلوك الريزوم الأمريكي» الذي تخلى عن نموذج الشجرة والجذر ليأخذ نموذجاً أكثر فرادة يسميه دولوز نموذج «أوراق العشب» (Les feuilles d'herbes)[2]. ولكن ما هو الجديد في أمريكا هذه؟

يقول دولوز/غواطاري: «إن الجهات لم تعد هي نفسها في أمريكا: إنما في الشرق (L'est) صار يتم البحث الشجري والعودُ إلى العالم القديم. في مقابل ذلك ثمة الغرب (L'ouest) الريزوماطيقي، بهنوده الذين لا نسب لهم، وحده (Sa limite) الهارب باستمرار، وحدوده (Ses frontières) المتحركة والمنزاحة عن أماكنها. ثمة «خارطة» كاملة في الغرب، حيث إنه حتى الشجر نفسه قام مقام الريزوم. إن أمريكا قلبت الاتجاهات: جعلت مشرقها (Orient) في غربها (Ouest)، كأن الأرض قد أصبحت مدورة بالتحديد في أمريكا؛ إن غربها هو الحدّ الغامض أصلاً لشرقها (Est). (ليس الهند (...) هو الذي يشكل الوسيط بين المغرب والمشرق (L'occident et l'orient)، بل أمريكا هي التي تشكل محور وآلية الانقلاب. (...)

---

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., p. 29.

(2) Ibid.

إن كل شيء يجتمع في أمريكا، الشجرة والقناة معاً، الجذر والريزوم. فلا توجد رأسمالية كونية في ذاتها، فالرأسمالية هي في مفترق طرق كل أصناف التشكيلات، إنها دوماً رأسمالية جديدة في طبعها، هي تخترع للأسوأ، وجهها المشرقي ووجهها المغربي، وترميمها للاثنين»[1].

يتبيّن بذلك إن الريزوم الأمريكي هو حركة في «الخارج» (Le dehors) الذي يفلت من سيادة جهاز الدولة وهوسه «الهَوَوي» و«القومي»، أي الهوس «الجذري» و«الشجري» و«التأسيسي» و«التاريخي». إن الريزوم الأمريكي ليس نظاماً أو وحدة أو حتى كثرة من الآحاد، بل هو تعدد محض؛ إنه ليس وحدة بل أبعاد وجهات متحركة، ليس له بداية ولا نهاية، بل هو دوماً «وسط» (Un milieu) بلا بنية، لكنه مؤثّث بكم متعدد من الخطوط والرسوم الآتية والهاربة، المقيمة والمترحلة. إنه ليس شجرة قومية ولا جذر هَوَوي، بل هو «جينالوجيا-مضادة» (Anti-généalogie) أو هو «ذاكرة قصيرة أو ذاكرة مضادة (Anti-mémoire)»[2]. ولذلك، فالريزوم لا يؤسس الإقامات الحضرية، بل هو «يعمل بواسطة التنويع والتوسع والغزو والقبض والوخز»[3]. إنه لا يتألف من الأسس والعقائد والأجهزة، بل من «مشكّل من مسطّحات (Plateaux)»[4]، والمسطّح هو «كل

---

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., pp. 29-30.

(2) Ibid, p. 31.

(3) Ibid, p. 32.

(4) Ibid.

تعدد يقبل الوصل مع تعددات أخرى بواسطة جذوع تحت-أرضية سطحية، بحيث تشكّل وتمدّ ريزوماً»[1].

من أجل ذلك لن نفهم أمريكا بكتابة التاريخ، بل إن ما نفتقد إليه هو «نومادولوجيا» (Une nomadologie). النومادولوجيا هي كتابة «الخارج» (Le dehors)، أي هذا «الفضاء الأسيل» (L'espace lisse) الذي يتشكل ويمتد خارج سيادة الدول لأنه لا يقبل أن يردّ إلى أي واحد من أجهزتها السياسية أو العسكرية، أي لا يقبل أن يُختزل في بنية «الفضاء المخطط» (L'espace strié) الذي تنشر الدولة داخل حدوده نمط الانتماء الهَوَوي إليها[2].

هنا تحديداً تتنزل طرافة التخريج الذي يمنحه دولوز/غواطاري لمسألة «الحرب»: إن الحرب ليست من اختراع الدول، وهي ظاهرة لا تصبح في خدمة الدول أو أداة من أدواتها إلا عرضاً[3].

يقول دولوز/غواطاري: «إن الرحّل قد اخترعوا آلة الحرب (Machine de guerre) ضدّ جهاز الدولة (Appareil d'État). أبداً، لم يفهم التاريخ [نزعة] الترحّل (Nomadisme). أبداً، لم يفهم الكتاب الخارج (Le dehors). وأثناء تاريخ طويل، كانت الدولة هي نموذج الكتاب والتفكير: اللوغوس، الفيلسوف-الملك، مفارقة المثال، باطنية المفهوم، جمهورية العقول، محكمة العقل، موظفو الفكر، الإنسان المشرّع والذات. ادّعاء الدولة أن تكون الصورة

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., p. 33.

(2) Ibid, pp. 592 sqq.

(3) Ibid, ch. 12.

المستبطنة لنظام ما للعالم، وأن تجعل للإنسان جذوراً. لكن علاقة آلة الحرب مع الخارج، ليست «نموذجاً» آخر، إنها ترتيب (Agencement) من شأنه أن يجعل الفكر نفسه مترحّلاً (Nomade)، ويجعل الكِتاب قطعة من أجل كل الآلات المتحركة وجذعاً من أجل ريزوم ما»[1].

إن تأويل دولوز/غواطاري لدلالة أمريكا قد أفضى إلى هذا: علينا أن نميز بين أمريكا/جهاز الدولة الهَوَوي، المسكون بعين الهاجس الكلاسيكي للسيادة التي تزعم البحث عن الجذر والشجرة لترسيخ إقامة الإنسان في موضعه القومي، وبين أمريكا/الريزوم، أمريكا/الرحّل الذين اخترعوا «آلة الحرب» واستعملوها ضدّ الفضاء المخطط لجهاز الدولة. إن ماهية الحرب إذن «نومادولوجية» وليست عسكرية. إنها ليست في يد الدول إلا عرضاً. وذلك إن من طبيعة الحرب أن تخترع «الفضاء الأسيل» الذي هو «خارجية محضة» تصمد أمام كل أطماع الدولة السيادية في ضمّه إلى «الفضاء المخطط» الذي لا توجد إلا ببنائه وفرضه في كل مرة. إن الدول سرقت «آلة الحرب» من الرحّل وردّته إلى «مؤسسة عسكرية» ليست حربية إلا عرضاً. إن المؤسسة العسكرية هي حيلة الدول في تفريغ آلة الحرب من طبيعتها النومادولوجية وتحويلها إلى أداة إقامة وأقلمة وتحديد. إن «آلة الحرب» التي اخترعها الرحّل سابقة على «الحقّ» (Le droit) الذي يدّعيه «جهاز الدولة» عليه: إنها تأتي من مكان آخر تماماً[2].

---

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., pp. 35-36.

(2) Ibid, p. 435.

ويعترف دولوز/غواطاري بأنه إذا كان «الطابع الخارجي» لآلة الحرب يظهر في كل مكان، فإنه يبقى من الصعب التفكير فيه بما هو كذلك[1].

يقول دولوز/غواطاري: «ينبغي أن ننجح في التفكير في آلة الحرب بوصفها هي نفسها شكلاً محضاً من الخارجية، في حين إن جهاز الدولة إنما يمثّل شكل الباطنية التي نأخذها عادة بوصفها نموذجاً. (. . .) إن ما يعقّد كل شيء هو أن هذه القدرة الخارجية لآلة الحرب قد تنزع، في بعض الظروف، إلى أن تختلط مع هذا أو ذاك من رؤوس الدولة. تارة هي تخلط نفسها مع العنف السحري للدولة، وطوراً مع المؤسسة العسكرية (. . .). وباختصار، في كل مرة يقع الخلط بين انبثاق القدرة على الحرب وبين خطّ هيمنة الدولة، إنما يمحي كل شيء، ولم نعد نستطيع أن نفهم آلة الحرب إلا تحت أنواع السالب، بما إننا لا نترك شيئاً ليصمد خارج الدولة نفسها. ولكن، متى أعدناها إلى وسط الخارجية التي من شأنها، تظهر آلة الحرب من نوع آخر، من طبيعة أخرى ومن أصل آخر. (. . .) **ليس للدولة بنفسها آلة حرب**؛ إنها لن تمتلكها إلا في شكل مؤسسة عسكرية، وهذه لن تكف عن إثارة المشاكل لها. من هنا يأتي توجس الدول من مؤسستها العسكرية، وذلك من جهة كونها ترث آلة حرب مخارجة لها»[2].

إن رأس الصعوبة هو: كيف تحافظ آلة الحرب المترحلة على

---

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., p. 438.

(2) Ibid, pp. 438-439.

خارجيتها المحضة إزاء جهاز الدولة الذي يسعى دوماً إلى ردّها إلى مؤسسة عسكرية تحت تصرفه؟ كيف يمكن لآلة الحرب أن تبسط هذا الوسط من الخارجية المحضة الذي ما فتئ رجل الدولة الغربي ورجل الفكر الغربي يحاول أن يحدّ من وجوده؟[1] ولكن، هل لا يزال وجيهاً التفكير اليوم بمصطلحات مثل «الخارج» و«الداخل» في فهم الطابع «اللا-إقليمي» لأمريكا/ الريزوم؟ ذلك إشكال يبدو إنه قد نال نقلة طريفة تحت قلم نغري/ هاردت.

IV- أمريكا والإمبراطورية أو نغري/ هاردت وأمريكا/ «الشبكة» (Le réseau)

في الفصل الخامس من القسم الثاني من كتابهما **الإمبراطورية**، وتحت عنوان طريف هو «السلطة على الشبكة: السيادة الأمريكية والإمبراطورية الجديدة»[2]، حاول نغري/ هاردت بيان طرافة أمريكا ليس فقط بالنظر إلى تاريخ المفهوم الحديث للسيادة الذي تأسست عليه الدولة/ الأمة، حيث تبدو ثورتها «لحظة تجديد وقطع عظيمين في جينالوجيا السيادة الحديثة» ويبدو مشروعها الدستوري كأنه تفتّح «وردة نادرة في تقليد السيادة الحديثة»، بل أيضاً بالنسبة إلى «تمييز

(1) Gilles Deleuze. Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., pp. 440-441.

(2) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, Exils Éditeur, Paris, 2000, pp. 205-230.

- تمّت بعد ترجمة قيّمة لهذا الكتاب العمدة في الفلسفة السياسية الراهنة من طرف فاضل جتكر وراجعها رضوان السيد. راجع: مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، **الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة**، الرياض: العبيكان، 2002، ص 242-272.

الأسس التي تكوّنت عليها سيادة إمبراطورية جديدة»[1]. إن فهم أمريكا شرط طريف لفهم نمط السيادة الجديد الذي أخذ يتصرف في مصير العالم في ضوء فكرة «العولمة».

- أما **أول مقوّم** خاص بأمريكا حسب نغري/ هاردت هو بناء مفهوم جديد للسلطة.

يقولان: «ضدّ التعالوية المتعبة للسيادة الحديثة، معروضة في شكل هوبزي أو روسوي، اعتبر المؤسّسون الأمريكان إن الجمهورية وحدها يمكنها أن تفرض النظام داخل الديمقراطية، بمعنى إن نظام الجمهور (Multitude) لا يجب أن يتولد من نقل لعنوان السلطة والحقّ، بل من اتفاق داخلي للجمهور، من تفاعل ديمقراطي للسلطات المربوطة فيما بينها في شكل شبكة. (. . .) لم يعد هناك من ضرورة أو مكان للطابع المفارق للسلطة»[2].

أسست أمريكا نفسها على نمط «دنيوي» و«محايث» للسلطة، بوصفها تتكون من «سلسلة من السلطات التي تنتظم بنفسها وتتوافق من تلقائها داخل شبكة»[3]. إن المجاز الذي يتكرر هنا هو «الشبكة». ووجه الطرافة في فهم السلطة بوصفها شبكة هو تخليصها من أي مفارقة أو لغزية أو قداسة. إن أمريكا الحديثة قد بنت «نصوصها» على نزعة «دينية عميقة»، وعلى ذلك هي قد نجحت في تملّك وتنشيط التراث الثوري «الدنيوي» لإنسانوية عصر النهضة، متى قرأناها من زاوية ماكيفلي معين، ذاك الجمهوري الذي كشف **أولاً** إن

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., pp. 205-206.

(2) Ibid, p. 206.

(3) Ibid, p. 207.

السلطة هي «سلطة تأسيسية (Pouvoir constituant)، بمعنى نتاج لحركية اجتماعية داخلية ومحايثة»، **وثانياً** إن «المدينة هي سلطة تأسيسية مكوّنة بواسطة تعدد النزاعات الاجتماعية»، وذلك من قبل إن «النزاع (. . .) هو قاعدة استقرار السلطة ومنطق توسع المدينة»[1].

- وأما **ثاني مقوّم** لدلالة أمريكا الحديثة هو بلورة مفهوم جديد للسيادة. ويحصي نغري/هاردت ثلاث سمات خاصة بهذه السيادة.

يقولان: «إن **الخاصية الأولى** للمعنى الأمريكي للسيادة هي كونها تطرح فكرة محايثة السلطة، في مقابل الطابع المفارق للسيادة الأوروبية الحديثة. وفكرة المحايثة هذه مؤسسة على فكرة الإنتاجية. (. . .) إن الجمهور الذي يشكل المجتمع هو جمهور منتج. لذلك فالسيادة الأمريكية لا تتمثّل في ضبط الجمهور، بل هي تتبلور بوصفها نتيجة تضافر الطاقات المنتجة للجمهور. (. . .) وعلى ذلك، فإن مبدأ الإنتاج المؤسّس هذا إنما يقود إلى - أو يُفسر بواسطة - عملية تفكر ذاتي (. . .). إن ذلك هو **الخاصية الثانية** للمعنى الأمريكي للسيادة. ففي خضم تأسيس/تشكيل هذه [السيادة] على أساس سطح المحايثة، إنما تنبثق أيضاً تجربة التناهي الناتج عن الطبيعة النزاعية والمتعددة للجمهور نفسه. بذلك يبدو إن المبدأ الجديد للسيادة ينتج حدّه الداخلي الخاص. (. . .) غير إنه بعد أن أقرّ بحدوده الداخلية، ينفتح المفهوم الأمريكي للسيادة بقوة عجيبة نحو الخارج، حتى لكأنه يريد أن يقضي على فكرة المراقبة وعلى

---

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., p. 208.

لحظة التفكّر في دستوره الخاص. إن **الخاصية الثالثة** لهذا المعنى عن السيادة هي بذلك نزعتها نحو مشروع مفتوح وتوسعي، يعمل على ملعب بلا حدود»[1].

إن جدوى هذا التشخيص هو كونه يمكّننا من التمييز بين «اتساع» السلطة/الشبكة وبين «النزعة التوسعية للحكام المفارقين أو للدول القومية الحديثة»[2]. فاتساع الشبكة «يستوعب ولا يستبعد»، لأنه مؤلف من «شبكة تأسيسية من السلطات والسلطات المضادة»، هي لئن كانت قائمة على «اتساع إمبراطوري»، فينبغي أن نميزها بشدة عن أي توسع «إمبريالي»[3].

يقولان: «إن فكرة السيادة بوصفها سلطة آخذة في الاتساع في شكل شبكات هي محفوظة بشكل متوازن عند ملتقى الطريق الذي يجمع بين مبدأ جمهورية ديمقراطية وفكرة الإمبراطورية. فهذه الأخيرة لا يمكن أن تُتصور إلا على شكل جمهورية كونية، شبكة من السلطات والسلطات المضادة ذات بنية معمارية استيعابية وبلا حدود. هذا الاتساع الإمبراطوري ليس له أي علاقة بالإمبريالية»[4].

- بذلك، فإن **ثالث مقوّم** للمعنى الأمريكي للسيادة هو «الحدود المفتوحة». بأي معنى؟

من اللافت للنظر إن نغري/هاردت يقيمان صلة بنائية بين التاريخ الدستوري للولايات المتحدة الأمريكية وبين مراحل تحقيق ما

---

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., pp. 210-211.

(2) Ibid, p. 212.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem.

يسميانه «السيادة الإمبراطورية». فهما يحصيان أربع أطوار في ذلك التاريخ هي توالياً: أ- طور يذهب من الإعلان عن الاستقلال إلى الحرب الأهلية؛ ب- طور يمتد من إمبريالية روزفلت (Roosevelt) إلى إصلاحية ولسون (Wilson) الأممية؛ ج- طور من فترة نيو ديل (New Deal) أو الصفقة الجديدة إلى الحرب الباردة؛ وطور أخير دشنته الحركات الاجتماعية في الستينيات من القرن الماضي واستمر إلى تفكك كتلة الشرق[1].

إن الجملة التي تهمنا هي هذه: «إن كل واحد من هذه الأطوار من التاريخ الدستوري للولايات المتحدة إنما يخصص مرحلة نحو تحقيق السيادة الإمبراطورية»[2].

فبدلاً من التحليل التقليدي للمضامين الحقوقية للدستور الأمريكي، انصرف نغري/هاردت بشكل طريف إلى استجلاء العناصر الطوبيقية في معنى السيادة الجديد: إنها سيادة لا تعرف الحدود، بل لها حدود مفتوحة على نحو مبدئي. وما كان حلماً مستحيلاً في أوروبا، أصبحت أمريكا عنواناً كبيراً على إمكانه:

«إقليم بلا حدود قد فُتح أمام رغبة (Cupiditas) الإنسانية، وهذه صار يمكنها أن تتلافى أزمة العلاقة بين القوة (Virtus) والقدر (Fortuna) الذي كان قد أوقع في فخه وأضلّ الثورة الإنسانوية والديمقراطية في أوروبا. (...) وفي نطاق هذا الطور الأول نفسه أخذ بعد مبدأ جديد للسيادة يعلن عن نفسه: إن الحرية صارت سائدة، والسيادة حُددت بوصفها ديمقراطية على نحو جذري داخل سيرورة

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., p. 214.
(2) Ibidem.

توسع مفتوح ومستمر. إن «الحدّ» (Frontière) هو حدّ حرية. (. . .) الحدّ والحرية هما في علاقة تضمّن متبادلة: كل صعوبة، وكل تحديد للحرية هو عائق ينبغي تخطيه، عتبة ينبغي تجاوزها»[1].

غير إن عدم الاعتراف بحدود نهائية والحرص على إبقاء الحدود مفتوحة وفهم الحدود بوصفها لا تعدو أن تكون تخوماً أو عتبات علينا كسرها وتخطيها، إنما هي علامات لا ريب فيها على إن أمريكا هي برنامج مبدئي لملاقاة الآخرين ودحرهم إلى ما لا نهاية. إنها تستمد ماهيتها من إرادة حرب أو من أفعال حربية أصلية في فهمها لنفسها. إن قصتها أو قصة حريتها هي قصة حدودها وإصرارها على الاستقلال بوصفه فتحاً مستمراً للحدود. ولذلك فمعنى أمريكا لا ينفصل عن «طوباوية الفضاءات المفتوحة»[2].

إنه عند هذا المفصل من فهم أمريكا لنفسها علينا أن نضع إبادة الهنود الحمر. فلا تكون الحدود مفتوحة إلا بقدر «ما نتجاهل على نحو إرادي وجود السكان الأصليين، بمعنى أن نتصورهم كأنهم طبقة على حدة في النوع الإنساني، جزء تحت-إنساني من المحيط الطبيعي»[3]. وبالرغم من إن ذلك يؤدي إلى تناقض صارخ بين ما يقوله الدستور عن الحرية وبين إبادة الهنود الحمر، فإن هذا الدستور لم يعش هذا التناقض كـ«أزمة»، بل اكتفى بإقصاء ضحاياه خارج آلته الحقوقية[4].

---

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., p. 215.

(2) Ibid, p. 216.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem.

ولكن لأن الأمريكيين ليسوا من جنس واحد، ولأن ممارسة الديمقراطية بوصفها فضاء مفتوحاً هي متلازمة مع «مفهوم مفتوح ودينامكي للشعب والجمهور والناس»، ولأن الأمريكيين «شعب في هجرة/ خروج (Un peuple en exode) محتل لأقاليم جديدة فارغة (أو أفرِغت)، فإن الفضاء الأمريكي، منذ البداية، لم يكن فقط فضاء متوسعاً [إلى الخارج] (Extensif) وبلا حدود، بل أيضاً فضاء متكثفاً [إلى الداخل] (Intensif) : فضاء تقاطع، مصهر (Melting pot) تهجين مستمر»[1].

إن النتيجة الخطيرة لهذا التصور للشعب الجمهوري بوصفه مصهر تهجين للأعراق المختلفة هي بالأساس «تدمير الفكرة المتعالية للأمة» والعمل على إعادة بناء الفضاء العمومي على أساس «الهجرة الحرة للجماهير»[2].

غير أن الفضاء الأمريكي قد بدأ يكتشف في أواخر القرن التاسع عشر وإلى حدّ الحرب العالمية الأولى أن حدوده لا يمكن أن تكون بلا حدود. لقد ظهرت واقعة جديدة: إنها «انغلاق الفضاء الإمبراطوري»[3] الذي ظلّ يحرك الاندفاع الدستوري الأمريكي إلى حدّ تلك اللحظة. من البحر إلى البحر، انتهت لعبة الإبادة، ووقفت أمريكا على حدود مغامرتها. وصار المشكل المطروح هو إما التحول إلى سيادة إمبريالية على النمط الأوروبي، أي نقل بنية الدولة-الأمة

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., p. 217.
(2) Ibidem.
(3) Ibid, pp. 219 sqq.

إلى العالم، وإما العودة إلى مشروع السيادة الجديد، أي السيادة/ الشبكة القائم على الدستور/ الشبكة. اقترح ت. روزفلت الخيار الأول، في حين نادى و. ولسون بالخيار الثاني. غير أن الحلّين يسعيان بطريقتين مختلفتين إلى استخراج المنطق العميق للدستور الأمريكي: إنه قام على فكرة «الإمبراطورية المتوسعة» (Empire expansif)[1] في معنى «إمبراطورية الحرية»[2].

ليست أمريكا الحالية غير بنية هذه المراوحة ومنطقها:

«هذا المشروع الإمبراطوري - مشروع عالمي للسلطة في شكل شبكة - إنما يعرف الطور (أو نظام الحكم) الرابع للتاريخ الدستوري للولايات المتحدة. (. . .) وإن حرب الخليج قد كانت المناسبة الأولى بالنسبة له لممارسة هذه السلطة في تماميتها»[3].

إن الجديد هو امتشاق أمريكا لنوع جديد من «الحقّ العالمي» هو لئن كان يقوم على «دعوى كونية كاذبة» فهي تقوم به «بطريقة جديدة». لقد نجحت في بيان فرق واضح بين لعب دور الشرطي العالمي بشكل يختلف إلى حدّ كبير عن شرطي الدول القومية: إن المصلحة العامة الجديدة ليست «مصلحة إمبريالية»، أي مصلحة دولة قومية معينة، بل «مصلحة إمبراطورية» تريد أن تتأسس على «نظام عالمي جديد»[4].

لكن مشكلاً عويصاً ما يلبث أن يظهر: إنه مشكل «الشرعية».

---

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., pp. 221-222.

(2) Ibid, p. 224.

(3) Ibid, p. 227.

(4) Ibid, p. 228.

كيف يمكن إضفاء المشروعية على النظام الإمبراطوري للعالم إذا كانت السيادة الجديدة مدعوة للعمل خارج نطاق الدول القومية ودساتيرها؟ إن الشرعي (Légitime) الجديد ربما لن يتطابق مع ما كنا نعتبره «قانونياً» (Légal) إلى وقت قريب[1]. إن الشرعي الجديد شرعي إمبراطوري، لا يظهر إلا لأن سياقاً عالمياً قد فرض الحاجة إليه. وتلك خاصية في معنى الإمبراطورية[2]. إنها كسر مستمر للحدود القومية التي تريد أن تصبح حدوداً إمبريالية، نعني لمصلحة شعب دون آخر. وليست أمريكا أقرب أنواع الدول إلى الإمبراطورية إلا لأن دستورها نفسه قد تضمن منذ البداية «نزعة إمبراطورية»، ولا يعني ذلك مرة أخرى أنه دستور «إمبريالي»[3]. إنه دستور إمبراطوري في معنى إنه تأسس على «نموذج مزدوج: إعادة مفصلة لفضاء مفتوح وإعادة اختراع لعلاقات متباينة ومتفردة باستمرار في نطاق شبكات تقطع أرضاً بلا حدود»[4].

خاتمة: أمريكا والمسلم الأخير

علينا التوضيح أن «المسلم الأخير» ليس فرداً ولا دولة ولا أمة، بل هو نوع إنساني جديد لم يعرفه العرب والمسلمون أنفسهم. إن المسلم الأخير هو نمط من المعيش الذي يتخذ من خارجيته المحضة إزاء جهاز الدولة الحديث فضاءه الخاص. لنقل في لغة دولوز: إن

---

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., p. 228.

(2) Ibid, p. 229.

(3) Ibid, pp. 229-230.

(4) Ibid, p. 230.

المسلم الأخير هو الشكل «الريزوماطيقي» من الإقامة في إقليم «الإسلام» في معنى جديد تماماً: الإسلام هنا ليس ديناً ولا ملّة ولا انتماء قومياً؛ إنه خارطة نومادولوجية لرهط من الرحّل الجدد في فضاء ثقافتنا التي ولدت هي نفسها في علاقة ماهوية مع نمط «المسطَّحات» الخاص بالشرق، أي مسطَّح «الصحراء». تكمن طرافة المسلم الأخير في كونه قد استأنف «آلة الحرب» المترحلة التي اخترعها أجداده حتى قبل أن يصبح الإسلام نفسه «جهاز دولة» ويردّها إلى إحدى أدواته الحاسمة. إن الخطر هنا هو أن المسلم الأخير قد حرر آلة الحرب المترحلة من خطط الدولة السيادية وطفق يمارسها في «الفضاء الأسيل» الذي يصمد خارج الإقليمية التقليدية للدولة. ولأن ما يقود «آلة الحرب» حسب دولوز ليس «القانون» (La loi)، بل نمط خاص من «الناموس» (Le nomos)، فإن مشروع أمريكا القاضي سراً بتأسيس «الدولة العالمية» أو «الكونية» التي تردّ «المعمورة» (L'oikoumenè اليونانية أو بعبارة حديثة La terre habitée)[1] إلى «فضاء مخطط» هو القالب الوحيد لإنسانية الإنسان الحالي ولنمط سكنه في العالم، هذا المشروع سوف يصطدم ضرورة بآلة الحرب المترحلة التي تستمد قوامها من كونها التعبير الخاص بذلك «الخارج» الذي يفلت من سيادتها وسيطرتها. هذا الخارج صار منذ قليل الملكية الخاصة للمسلم الأخير.

غير أن ما يتألم له من يفكر في أفق الجموع الإسلامية الحديثة

---

(1) H. G. Gadamer, «L'Europe et l'oikoumenè», in : *La philosophie herméneutique*, avant-propos, traduction et notes Jean Grondin, PUF, Paris, 1996, pp. 221 sqq.

بلا حداثة هو أن هذا المسلم الأخير لا يزال لم ينتصر بعد على نموذج الشجرة ولا على خطة الجذر في تأثيثه لإقليميته الخاصة. إنه لا يزال باطنياً جداً ومفارقياً جداً. إن ترحله لا يزال لاهوتياً جداً وإن خارجيته لا تزال هَوَوية جداً. إنه لا يزال عاجزاً من الداخل عن أن يخترع المدى «الريزوماطيقي» الذي يخصه.

وعلى ذلك، فبين أمريكا والمسلم الأخير صلة سابقة: إنه يشترك معها في مقامات الهجرة والتعدد والجمهور والفضاء المفتوح وغياب الحدود والسلطة/ الشبكة. إن المسلم الأخير هو النمط غير الغربي الوحيد الذي لا يزال يصرف مطالب كونية في السيادة على معنى العالم. إن المسلم الأخير إمبراطوري بالعرض وليس مجرد كائن سلفي بلا زمن. ومكمن الخطورة فيه أنه لئن كان يشارك ما بعد المحدثين في إرادة تدمير جهاز الدولة القومية، فهو لا يريد كسر حدود الحرية فيها، بل فقط تعويضها الكلبي بمغامرة دعوية مفتوحة شعارها السري هو العقيدة/ الشبكة التي تنتهي إلى التغلب الروحي على الأمم واستباحة فضاءاتها العمومية بوصفها ساحات جهاد لامتناهية[1]. ولذلك فمستقبل المسلم الأخير لا يزال وراءه. إنه لم يجرأ بعد على النظر أمامه بلا شروط.

---

(1) راجع: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب الثالث، الفصل 33.

الفصل الرابع

الهوية والإمبراطورية
إدوارد سعيد وتأويلية المنفى

«إنه لذو أهمية خاصة بالنسبة لي، بوصفي عربياً وغربياً، (أن ينجلي) أن فكرة التعددية الثقافية أو الهُجنة - التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم - لا تؤدي بالضرورة دائماً إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة، وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة».

إ. سعيد

«إن الجمهور الذي لا وجود له هو لا وجود له فقط من أجل أنه ببساطة كل الإنسانية».

جوزيف كونراد

«كما كنت بدأت، يكون عليك أن تبقى»

هولدرلين

مقدمة: من هو إدوارد سعيد؟ تفكيك الاسم أو الغريب الذي يأتي من الداخل في زمن الإمبراطورية

«من هو إدوارد سعيد؟»

ليس هذا استفهاماً بيوغرافياً مصطنعاً عن شخصية أكاديمية مشهورة، بل هو تساؤل إنكاري يتعمد تقفي أثر السؤال عن الذات

التي كان إدوارد سعيد يفترض إنها **هو**. إن هذه الذات **الخاصة** تختفي إلى حدّ كبير تحت أقنعة تلك الشخصية **العمومية**، بل هي تتغذى من هكذا اختفاء وتنميه بوصفه أسلوباً خاصاً من الانتماء. «من هو إدوارد سعيد؟»، هو سؤال يضطر إليه كل من يحاول أن يحصر هذه الشخصية تحت عنوان كبير واحد، فهو **متعدد**[1] في الاسم واللغة والثقافة: هو «فلسطيني عربي في الغرب»[2]؛ وهو «إدوارد» الانكليزي، و«سعيد» العربي[3]، وهو «الأمريكي دون اسم أمريكي»[4] الذي قال عن نفسه: «أنا لم أعرف أبداً ما هي اللغة التي تكلمتها أولاً، العربية أم الإنكليزية، أو التي هي لغتي فعلاً دون أي شكّ»[5]. إن جسمه شرقي لكن روحه غربية، مدن منفاه كثيرة لكن حياته واحدة: فهو «مولود» في القدس الغربية (1935)[6] و«لاجئ» في القاهرة (1947)[7] و«مهاجر» إلى أمريكا (1951)[8]؛ عربي

---

(1) راجع: إ. سعيد، 1994، ص 118. حيث يقول: «الحقّ إني لم أعد أشعر أنني شعبان منفصلان في واحد، بل أربعة أو خمسة ربما! كان الجواب هو حالة التعدد في الاهتمامات، ودونما نظر في محاولة مصالحة بعضها مع البعض الآخر. (...) إنني أكتفي بالافتراض القائل: إنني، وأي شخص آخر، هوية متناقضة وتعددية. (...) أنا أدرك أنني أكثر من شخص واحد، أو أنني على الأقل لست هوية أحادية وثابتة ومتجانسة».

(2) إ. سعيد، 1978 ب، ص 59.

(3) إ. سعيد، 1999، ص 3.

(4) المصدر نفسه، ص 5.

(5) المصدر نفسه، ص 4.

(6) المصدر نفسه، ص 15.

(7) المصدر نفسه، ص 62.

(8) المصدر نفسه، ص 24.

ولكنه ليس مسلماً، مسيحي ولكنه ليس كاثوليكياً، ناطق بالإنكليزية ولكنه ليس إنكليزياً، أمريكي ولكن اسمه عربي، عربي ولكن اسمه إنكليزي[1]. إنه «خريج» جامعة برانستن (1957) و«دكتور» من هارفارد (1964) و«أستاذ» جامعة كولومبيا (منذ 1963)؛ وهو «عائد» إلى فلسطين بلا انتماء أو علَم يبحث عن منزل أبويه تحت أنقاض دولة الغريب الذي صار ساكناً أصلياً (1992).

لكن ما هو مميز حقاً في تجربة إ. سعيد هو إنه متعدد بشكل واع ومرح ومقصود تماماً: إنه ما فتئ يؤكد أنه «غربي» و«عربي» معاً[2]. إن «المعية» هنا جدّ مثيرة لأنها ليست موقفاً يقع من خارج، بل هي تقنية الخارج أو فنّ البقاء في خارج الذات. إنه مفكر متعدد وليس مزدوجاً[3]. وذلك إن المزدوج هو ذاك الذي يعاني من ثنائية لا يجد سبيلاً موجبة للخروج منها إلى وحدته المفقودة. أما المتعدد فهو لا يعاني بل ينتج؛ إن التعدد موقف طوبيقي منبثق عن نمط مخصوص من سياسة المكان، وليس مشكلاً نفسياً نجم عن التعرض إلى صدمة. إنه مظهر صحي لأنه يمكّن المفكر من تكلم لغات عدة معاً ويفتح أمامه أمماً كان يحسب أنها غريبة عنه تماماً.

وعلى ذلك، فالتعدد الكثيف ليس راحة ثقافية تتمتع بها الأقليات. فالأقليّ ليس متعدداً إلا عرضاً، بل كل أقليّ[4] يرفع

---

(1) إ. سعيد، 1994، ص 104.

(2) إ. سعيد، 1978 ب، ص 58-59. 1993 ب، ص 71. 1994، ص 106. 1997، ص 10. 1999، ص 15.

(3) إ. سعيد، 1994، ص 118.

(4) راجع: إ. سعيد، 1995 ب، ص 13. قال معبّراً عن نفسه وعن رفيقيه حنا =

طائفته إلى سقف إنساني مغلق إنما يحرم نفسه سلفاً من كل تعدد أصيل. ولذلك، فإن إ. سعيد متعدد بشكل أصيل لأن تعدده علاقة طريفة بالمكان وليس واقعة سوسيولوجية أو إثنية. إنه لاجئ ومهاجر وعائد في آن وبشكل مقصود ومريد. اللجوء جسماً والهجرة وطناً والعودة أفقاً هي الملامح القوية لضرب خاص من المنفى، هو **المنفى**[1] **بالإرادة**. ولكن ما معنى المنفى بالإرادة وهل توجد إرادة المنفى؟

علينا هنا أن نميز **المنفى**[2] عن الهجرة (L'émigration) الحديثة والترحل (Le nomadisme) البدائي والخروج (L'exode) الديني و«السفر» الإستطيقي: فالمنفى ليس مشكلاً اقتصادياً أو عمرانياً أو دينياً أو فنياً. إن المنفي ليس مهاجراً يبحث عن شغل ولا هو مترحل يعاني من قلق عدم الاستقرار ولا هو خارجي يستجيب إلى نداء رسوليّ لأرض الميعاد ولا هو مسافر يريد أن يقفز على ظلّه

= ميخائيل وكمال ناصر: «على غرار كمال ناصر، تحدّر حنا ميخائيل من خلفية مسيحية، وهو شيء أشاطرهما إياه معاً. (. . .) كمال كان بعثياً في الأصل، بينما كان حنا من خريجي «الكويكرز» (. . .)، أما أنا فكنت غربياً تقريباً في تعليمي ومعرفتي. **لكن لم يشعر أحد منا بأننا أعضاء في أقلية، بالرغم من أننا كنا كذلك بالطبع**». [التشديد من عندنا].

(1) راجع: إ. سعيد، 1994، ص 118. حيث يقول: «لقد تجاوزت اهتماماتي العالم العربي، وأشعر أن الأمر حررني أيضاً. ومع ذلك، فإنني مخلوق الدرب الذي سرت فيه، مخلوق تاريخي، واللغات والثقافات التي اشتققت نفسي منها. ولكنها لم تعد بالنسبة لي العلة الرئيسية لوجودي. إنها جزء من هذه الصورة الشاسعة التي أسميها المنفى، الذي بات عندي حقلاً كريماً، بعض الشيء، في منح الفرصة».

(2) المصدر نفسه، ص 63 وما بعدها.

كما يفعل بطل تراجيدي.

إن المنفى موقف حيوي ناتج عن إرادة وطن لا تملك الوسائل السياسية لوجودها، ولكنها تصر على أن تسرد دوماً أمام نفسها نحواً من قصص الوطن. إن المنفى «أسلوب في التفكير» و«موضع للكيان»[1]، ومن ثمة هو **سردية** لها خططها الموجبة والصعبة، ولذلك هو ليس موضوعة أدبية عادية، بل هو نمط مبتكر من سياسة الوطن، مأخوذاً هنا بما هو «وضعية مجازية»[2] خاصة بالمثقف المنفي، وبعبارة أدق من **سياسة المكان**. إن المنفى هو اللامكان «كما لو كان المنفى مكاناً مضاداً، يحرر المنفي من يقينية المكان الطبيعي»[3]، وحيث لا يكون المثقف إلا «خارجياً» (Outsider)[4].

كيف ينطبق هذا التشخيص على تجربة إ. سعيد؟

من المثير حقاً أن «باحثاً» إسرائيلياً، يدعى جستس رايد فاينر (Justus Reid Weiner)[5]، قضى ثلاث سنوات ينقب في أرشيف الانتداب البريطاني ليثبت إن إ. سعيد لم يعش في القدس وبالتالي «ليس لاجئاً». ما معنى ذلك؟ إن الخصم هنا لا يناقش حالة المنفى، بل يلغي شرط إمكانها التاريخي. إنهم ينكرون على إ. سعيد أن

---

(1) المصدر نفسه، ص 69.

(2) المصدر نفسه، ص 68.

(3) فيصل دراج، «صور المثقف عند إدوارد سعيد»، ضمن **الكرمل**، العدد 78، شتاء 2004، ص 35.

(4) إ. سعيد، 1994 ب، ص 69. أيضاً: 1999، ص 175-182.

(5) راجع: صبحي حديدي، «إدوارد سعيد. المنفى، قلق الانشقاق، والنظرية المترحلة»، ضمن **الكرمل**، العدد 78، شتاء 2004، ص 12.

يكون في بعض نفسه «من» القدس. وبتدمير صلاحية أن يكون إ. سعيد/الجسد «مِن» أرض القدس. هم يدمرون دلالة «مَن» يكون إ. سعيد/الهوية الفلسطينية. هنا تحديداً نفهم معنى «الإرادة»: إن إ. سعيد يريد أن يجعل من المنفى موقفاً إنسانياً أصيلاً[1]، وليس تجربة محلية يمكن استثمارها أدبياً.

إن محاولة «الباحث» الإسرائيلي إنكار «انتماء» سعيد إلى القدس، من حيث هي رمز للمكان الأصلي لديه، وذلك في ضرب من مضاعفة المنفى بتدمير فكرة الأصل التي تؤسّسه، إنما تزداد دلالة عندما نضع في الحسبان أن إ. سعيد لم يخترع موضوعة المنفى، بل اكتشفها وتعلم التفكير فيها وبها لدى ناقد وفيلولوجي يهودي ألماني هو إريش أورباخ (Erich Auerbach)، هرب من النازية إلى اسطنبول، المكان الشرقي-الإسلامي، حيث طور مبحث «المكان-المنفى» بوصفه تقنية تحرر من عوائق الثقافة «القومية»[2]، ضمن كتاب يحمل عنواناً لافتاً هو **المحاكاة**[3]. إن الفيلولوجي **اليهودي**[4] الذي اخترع مفهوم المكان-المنفى وأعطى لإدوارد سعيد نموذجاً

---

(1) راجع: إ. سعيد، 1995 ب، ص 13. حيث يقول: «كانت فلسطين هدفاً تحررياً وليست حركة محلية من أجل حكم ذاتي بلدي تحت وصاية أجنبية. [لقد] نظرنا إليها باعتبارها جزءاً عضوياً في إطار حركات التحرر في العالم الثالث».

(2) فيصل دراج، «صور المثقف عند إدوارد سعيد»، سبق ذكره، ص 34-35.

(3) انظر: إ. سعيد، 2003 أ، ص 72 وما بعدها.

(4) لقد أدى أدورنو الدور الاستكشافي نفسه لتجربة المنفى في نصّ 1994 عن «تمثيلات المثقفين»، راجع: إ. سعيد، 1994 ب، ص 70 وما بعدها.

نقدياً[1] للاشتغال عليه بوصفه مبحثاً أدبياً، قد عوضه «باحث» **إسرائيلي** ليس فقط ينكر على إ. سعيد أي علاقة بالمكان-الأصل، بل هو يحتال على فكرة المنفى نفسها لإلغاء الذاكرة التي أنتجته. لقد انقلب اليهودي التائه من غريب يتعاطف معه في المنفى إلى معمّر يضطهده في وطنه.

من أجل ذلك ليس **الأدب** غير الواجهة الأولى في أعمال إ. سعيد. إن الأدب هو مهنته فقط، نعني طريقه الذي مشى فيه إلى **خارج الأدب**، وخارج الجامعة أصلاً. إن سؤال «من هو؟» هو الخيط السري لكل ما كتبه بوصفه ناقداً أدبياً. ولذلك فإن الطرافة **النقدية** لرسالته **جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية**[2]، أي كونه «اعتمد على منجزات «مدرسة جينيف» في النقد الفينومينولوجي[3]، ولكنه طوّع مناهج هارفارد وتقاليدها الأكاديمية في الآن ذاته»[4]، لم تكن غير الشرط النظري لبلورة نوع آخر من الطرافة، لا ينتجه النقد وحده، لأن مضمونه الخاص هو السيرة الذاتية أو «تاريخ الوعي» (The history of conscience)[5] وليس الخيال الأدبي.

بذلك يبدو إن إ. سعيد على بينة مبكرة بأن المبحث الأصلي للأدب هو السيرة بوصفها مقاماً حاسماً للكتابة الأصيلة. ولذلك هو

---

(1) إ.سعيد، 1993 ب، ص 391.
(2) إ. سعيد، 1966.
(3) المصدر نفسه، ص 6-7.
(4) راجع: صبحي حديدي، «إدوارد سعيد. المنفى، قلق الانشقاق، والنظرية المترحلة»، سبق ذكره، ص 9.
(5) إ. سعيد، 1966، ص 10.

قد صرف جهده منذ البداية، وهو لا يزال يتكلم في حدود الجامعة، إلى ضرب من التجريب السري على نفسه:

«فمن خلال التدقيق المعمق في رسائل جوزيف كونراد (Joseph Conrad)، رسم سعيد الخطوط الكبرى لمزاج الروائي البولندي الأصل لكي يكشف كيفية توليدها للأطر الرئيسية في رواياته، ولكي يبرهن على نحو مدهش أن كونراد انشغل دائماً بالتوتر بين وعيه لنفسه من جهة أولى، وإحساسه بالشروط المتصارعة التي تكيف وجوده كـ «آخر» فردي ولغوي في التراث المكتوب بالإنكليزية من جهة ثانية»[1].

خيط ناظم يخترق كتابات إ. سعيد من رسالة الدكتوراه (1964) **كونراد ورواية السيرة الذاتية** (*Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*) والمنشورة سنة 1966 إلى كتاب **خارج المكان. مذكرات** (*Out of Place. A Memoir*) (1999)، ألا وهو الحسّ الكثيف بالسؤال «من؟»[2] الذي يعبّر عنه في **الحالة الأولى** بعبارة «السيرة الذاتية» وفي **الحالة الثانية** بعبارة «مذكرات». إن همّه النقدي متعلق من البداية إلى النهاية بسؤال **الهوية**: من نكون؟ ومن أو ما هو الآخر؟ كيف نفهم أنفسنا؟ وما هي الطريقة التي بها تشكلت علاقتنا بأنفسنا؟ إنه لهذا السبب تحديداً هو ليس فقط قد وجد صلاحية خاصة في قراءة الأدب ونقده بوصفه نمطاً عاليا من **السيرة الذاتية**،

---

(1) إ. سعيد، 1966، ص 10.

(2) قارن: إ. سعيد، 1966، ص 7-8. «وبعبارات فلسفية، إن هذه الدراسة إنما تحاول نحواً من الاستكشاف الفينومينولوجي لوعي كونراد، بحيث أن الروح التي له، ضمن تميزها وطاقتها معاً، قد تصبح بيّنة للعيان».

بل التفكير المبكر في أنه، كما قال في حوار سنة 1994، «قد (يـ)ـكون في يوم ما قادراً على التحول إلى كتاب»[1] في السيرة. فإن السيرة الذاتية هي تجريب ضمني على غيّريتنا، وقد أصبحت نصاً أو أثراً فنياً أو معرفة أو ثقافة أو عالماً.

من أجل ذلك يبدو أن ضرورة داخلية تدفعنا إلى قراءة كتابيه الأبرزين، **الاستشراق** (1978) **والثقافة والإمبريالية** (1993)، بوصفهما لا يخرجان بمعنى ما عن مدار السؤال «من؟» ومن ثمة عن الهمّ الوجودي بمسألة «السيرة الذاتية». إن كلاً منهما ضرب من السفر «الروحي» خارج المكان الأصلي من أجل احتمال الغيرية احتمالاً موجباً، وذلك في معنى للسفر لم يجد إ. سعيد، في الصفحات الأخيرة من رسالته عن كونراد، أفضل من عبارات هيدغر للوفاء بمعناه:

قال: «وأخيراً، فإن القصر الشديد لسفر شخص ما خارج الظلام إنما يسمح للروح المتذكر أن يركز على النموذج الفلسفي للسفر: من البدء في نطاق المشاكل الغريزية والمتحضرة للواجب والتعاطف والفحص عن الذات، وعبر السكون الرهيب للعقم الروحي، إلى الميناء الروحي للطمأنينة. أو، حتى نستعمل عبارات هيدغر، إن السفر هو نقلة من الانخراط العيني (Existenziell) [في الدنيوي] إلى البنية الإنسانية الكونية لهذا الانخراط (Existenzial)»[2].

---

(1) راجع: إ. سعيد، 1994، ص 106.

(2) إ. سعيد، 1966، ص 195-196.

لذلك يبدو أن ثمة وجهاً خاصاً من الابتكار والخصوصية لدى إ. سعيد: إنها قدرته الفذة على الخروج من الأدب إلى الحياة[1]. ولذلك كما اجتهد، من حيث المنهج، في تأويل الأدب بوصفه نحواً من السيرة، هو قد انخرط في التقليد ما بعد الحديث في تدمير الفاصل الأكاديمي بين أجناس الخطاب، وأخذ يقرأ **العلوم الإنسانية المعاصرة**[2] نفسها بوصفها ضرباً من **السيرة**، في معنى «الخطاب» بالمعنى الفوكلدي، أي نمطاً من القول أو الكتابة يستمد صلاحيته من «إرادة المعرفة» التي تنشئه ومن مفعول «السلطة» الرمزية التي ينشرها في مجال حيوي قابل للمعاينة التاريخية[3]. وإذا كان الأمر الأشهر تحت قلم إ. سعيد هو **الاستشراق**، فإن القارئ ما يلبث أن يكتشف في كل مرة أن مبضع النقد قد وُجه إلى كل نظام الخطاب الذي أقام عليه الغرب المعاصر معياريته الخاصة ومن ثم وعيه الثقافي بنفسه. إن الاستشراق ليس سوى الصيغة الصريحة من سيرة الغرب كما كتبها على وعينا وبتاريخنا وضدّ ذاكرتنا.

من أجل ذلك فإن رهان إ. سعيد ليس ردّ الكتابة إلى تدبير إستطيقي للمنفى، بل بناء **سردية** مفكرة تؤرخ لواقعة المنفى من أجل التحرر منه. وبعبارة أدق هو إنتاج **سردية للمقاومة، لا** تقنع بما هو محلي، من فرط إنها حركة كونية أصيلة[4]. وبعبارة واحدة: إن

(1) المصدر نفسه، ص 29، 36 وما بعدها.

(2) قارن: كمال أبو ديب، «مقدمة المترجم»، ضمن إ. سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، سبق ذكره، ص 16-18.

(3) إ. سعيد، 1978 ب، ص 39.

(4) إ. سعيد، 1993 ب، ص 12.

طرافة إ. سعيد هو أنه ربما كان «أول»[1] **مفكر إمبراطوري**. فما معنى ذلك؟

يعثر القارئ لنصوص إ. سعيد على استعمالات شتى لألفاظ (Empire) و(Imperial) و(Imperialist) و(Imperialism). أما ما لفت انتباهنا فهو إمكانية التمييز لديه تمييزاً منهجياً خطيراً بين (Imperial) و(Imperialist)، كما بين (Empire) و(Imperialism). إنه يستعمل هذين الزوجين في حقلين من الدلالة يبدو أن علينا التوقف عند الفرق[2] بينهما. فالحقل الأول سلبي، حيث يواصل فهم عبارتيّ «إمبريالية» (Imperialism) و«إمبريالي» (Imperialist)

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 65.

(2) علينا أن نقرّ هنا بأننا ندين بفكرة التفريق بين «الإمبريالية» و«الإمبراطورية» إلى الكتاب التأسيسي الذي نشره انطونيو نغري وميشال هاردت تحت عنوان **الإمبراطورية** (2000). لكننا نسجل على ذلك احترازاً صريحاً: صحيح أن نغري وهاردت قد وصفا كتاب **الاستشراق** (1978) بأنه كتاب «تأسيسي» في تأويل «آخرية» الآخر الشرقي، لكنهما بعد ذلك قد أعرضا عن طرافة تحليلات كتاب **الثقافة والإمبريالية** واكتفيا بنقد حاد وخاطف لرأي إ. سعيد في قيادة أمريكا للعالم الراهن بوصفه تكراراً للموقف «الإمبريالي» التقليدي في الغرب. إن قارئ كتاب **الإمبراطورية** سرعان ما يقف على حدة وعرضية النقد الذي وجهه نغري وهاردت إلى فهم إ. سعيد للعولمة التي تقودها أمريكا بوصفه حدثاً «إمبريالياً» تقليدياً، وليس حدثاً «إمبراطورياً» جديداً على نحو جذري كما يؤولانه. فقد بدا لنا أن إ. سعيد ليس بعيداً تماماً عن التمييز الخطير بين الإمبريالي والإمبراطوري، بل هو يشكل إحدى المسبقات السرية لكتابه **الثقافة والإمبريالية**، والتي لا تظهر إلا بشكل غير مباشر كما مثّلا من خلال التمييز الجوهري بين «الإمبريالي» و«ما-بعد-الإمبريالي». راجع: مايكل هاردت وانطونيو نيغري، **الإمبراطورية. إمبراطورية العولمة الجديدة**، سبق ذكره، ص 12، 194-195، 224.

بالمعنى السائد، حيث إن «الإمبريالية تعني التفكير في، واستيطان، السيطرة على، أرض لا يملكها المرء، أرض نائية، يعيش عليها ويملكها آخرون»[1].

بيد أنه يبدو من جهة أخرى إن إ. سعيد يسعى إلى بلورة حقل دلالي موجب للفظة «الإمبراطورية» حيث يتحدث عن «واقعة الإمبراطورية» (The fact of empire)[2] و«عصر الإمبراطورية»[3]، ثم ينسب إليها ما هو «إمبراطوري» (Imperial).

إن الامبراطورية «مشهد اشتمالي محيط»[4] و«عالم كوني تماماً»[5] لا يزال عالمنا نحن اليوم، وهي «سياق كوني أرضي»[6] للثقافة، في حين إن الإمبريالية هي عملية سياسية بها «يتم تأسيس الإمبراطورية أو إدامتها والحفاظ عنها»[7]. إن الامبراطورية براديغم سردي، أما الإمبريالية فهي أيديولوجيا[8]. أما الخصوبة المنهجية لهذا التمييز فهي بلورة مفاهيم موجبة من قبيل «الفضاء الإمبراطوري»[9] و«المخيلة الإمبراطورية»[10] و«ممارسة

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 78.
(2) إ. سعيد، 1978 أ، ص 14.
(3) إ. سعيد، 1993 ب، ص 78.
(4) المصدر نفسه، ص 85.
(5) المصدر نفسه، ص 76.
(6) المصدر نفسه، ص 77.
(7) المصدر نفسه، ص 80.
(8) المصدر نفسه، ص 79.
(9) المصدر نفسه، ص 81.
(10) المصدر نفسه، ص 83.

الإمبراطورية»[1] و«حقائق الإمبراطورية»[2]، قد يمكن أن نميزها بوجه ما عن مفاهيم سالبة مثل «الفضاء الإمبريالي»[3] و« مسارات إمبريالية»[4] و«الثقافة الإمبريالية»[5] و«العملية الإمبريالية»[6] و«قومية إمبرالية»[7].

بذلك يتوضح ما معنى أن نقول إن إ. سعيد مفكر «إمبراطوري»: فالقصد أنه يقيم بحثه على تفريق منهجي طريف بين الانتماء إلى عصر الإمبراطورية وبين مقاومة الإمبريالية. إن المثقف «غير الغربي» هو مثقف إمبراطوري، بمعنى هو ينتمي إلى موقع ثقافي نتج عن واقعة الإمبراطورية، ولأنه كذلك هو مثقف مقاوم للإمبريالية.

إن خطة إ. سعيد قد تنكشف من خلال هكذا صيغة: كيف يمكن كتابة تاريخ عملية **الحداثة** بوصفها ضرباً من **السيرة الذاتية** المميزة للإنسان في زمن **الإمبراطوريات** المعاصرة؟[8] كيف نتأول **الحداثة** بوصفها **حدثاً بيوغرافياً إمبراطورياً** للإنسان المعاصر؟ كيف نفهمها بوصفها **حدثاً هَوَوِياً** (Identitaire) **إمبراطورياً** وليس ظاهرة إبستيمولوجية؟

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 84.
(2) المصدر نفسه، ص 79.
(3) المصدر نفسه، ص 79.
(4) المصدر نفسه، ص 81.
(5) المصدر نفسه، ص 82.
(6) المصدر نفسه، ص 83.
(7) المصدر نفسه.
(8) قارن: إ. سعيد، 1978 أ، ص 25-28؛ 1978 ب، ص 58-60؛ 1993 ب، ص 67-69؛ 1999، ص 15.

ربّ سؤال ناظم قد يُترجم إلى هذين السؤالين: 1. بأي وجه يستطيع **الآخر** - الذي هو نحن - أن يعيد رسم معالم **إرادة المعرفة** التي اتخذته موضوعاً «علمياً» لها؟[1] 2. ما هي شروط إنجاز «قراءة طباقية» (Contrapuntal reading)[2] للحداثة، لا كما تعي بنفسها في ملامحها «الإمبراطورية» منذ القرن التاسع عشر، بل أيضاً كما تنكشف في وعي «المقاومة»[3] الإمبراطورية لها في ثقافة الآخر؟

فإذا فرغنا من إيضاح هذين السؤالين، أمكن لنا أن نختم عندئذ هذه المقالة بالتوجه قبلة هكذا تساؤل: إلى أي مدى يمكن أن نقول إن إ. سعيد قد جعل من **سيرته الذاتية** ومن **وجوده الخاص** شكلاً من **المقاومة** للصورة الإمبراطورية النمطية للإنسان الحالي؟[4]

تلك هي إشارات خاطفة إلى مفاصل هذه المقالة.

I- المستشرق-المضاد: إرادة المعرفة أم إرادة الهوية؟

يقول إ. سعيد سنة 1997:

«لقد أثار **الاستشراق**، حين صدر في صيغته الأصلية الإنكليزية عام 1978، قدراً لافتاً من الاهتمام في العالمين العربي والإسلامي، إضافة إلى اهتمام القراء والدارسين المتخصصين بالشرق الأوسط.

---

(1) إ. سعيد، 1978 ب، ص 37 وما بعدها. انظر أيضاً: كمال أبو ديب، «مقدمة المترجم»، ضمن: إ. سعيد، **الاستشراق**، سبق ذكره، ص 7-9.

(2) إ. سعيد، 1993 ب، ص 10، 20-21. انظر أيضاً: كمال أبو ديب، «مقدمة المترجم»، ضمن: إ. سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، سبق ذكره، ص 20-21.

(3) إ. سعيد، 1993 ب، ص 68.

(4) إ. سعيد، 1999، ص 16. وبخاصة: 1993 ب، ص 57 وما بعدها.

وفي عام 1981 صدر **الاستشراق** في ترجمة عربية لافتة (. . .) ليتعزز مقام هذا الكتاب بوصفه إما **دفاعاً عن الإسلام أو هجوماً مقذعاً عنيفاً ضدّ الغرب**؛ وكِلا الأمرين لا يمتّ بصلة إلى ما كنت قد انتويته أصلاً من تأليف الكتاب. ومع مرور الزمن، اكتسبت كلمة «**الاستشراق**» شهرة واسعة باعتبارها لفظة تجريح وتشهير (ومن المفارقات اللاذعة إنني شخصياً هوجمت (. . .) أثناء زيارة قمت بها لفلسطين عام 1996، بتهمة إنني مستشرق) وذهبت أدراج الرياح **التحديات المعرفية والمنهجية الأساسية** التي جسّدها الكتاب»[1].

قد يساعدنا هذا التنبيه على تفادي الوقوع في أي فهم أبولوجيطيقي أو شوفيني لغرض كتاب **الاستشراق**، والانصراف إلى التساؤل عن طبيعة تلك «التحديات المعرفية والمنهجية» التي تقوّمه. فبأي معنى يمكن القول إن كتاب **الاستشراق** قد «جسّد» جملة من «التحديات»؟ والأكثر من ذلك بأي وجه كانت تلك التحديات «معرفية ومنهجية»؟ ولكن قبل ذلك: إلى أي مدى يمكن تبرير الحقيقة النظرية بواسطة حافز وجودي مثل التحدي؟

إن علينا الاعتراف بأن تأسيس الحقيقة على التحدي هو موقف إتيقي وليس إجراء برهانياً. إنه موقف **حيوي** متعمَّد وليس واجباً مهنياً. لذلك فإن اختيار إ. سعيد لعبارة التحدي لم يكن صدفة، بل انبثق عن تصور فلسفي محدد للأثر النظري أو النقدي بوصفه موقفاً حيوياً. ولأنه منبثق عن هكذا تصور حيوي جاء كتاب **الاستشراق** نصاً خطيراً ومستفزاً ومناضلاً. ليست هذه النعوت خارجية أو

---

(1) إ. سعيد، 1997، ص 9.

سجالية، بل هي مواقف نقدية نجح إ. سعيد نجاحاً باهراً في تحويلها إلى مواقف «معرفية ومنهجية».

إن التحدي المقصود إذن ههنا هو الموقف **النقدي** بجملة المعاني التي أخذها مصطلح «النقد» في معاجم التفكير المعاصر من كانط إلى فوكو: رسم حدود كل قوة معرفية وبيان مصادر وهمها ووجوه سوء استعمالها وتعرية وعيها الزائف بنفسها وتدمير أصنامها وهدم يقينيات تاريخها وكشف أصول تكوّنها وتفكيك مسبقاتها والتنقيب عما تسكت عنه وما تقصيه بوصفه آخراً وتحديد خطوط التماس أو الفصل التي ترسمها إزاء ما تحكم عليه بوصفه خارجاً أو خطأً أو شراً أو كفراً أو تخلفاً أو انحطاطاً.

إن الرهان السري لكتاب **الاستشراق** هو هذا: كيف نفكك «المعرفة» المعاصرة عنا بوصفها لا تعدو أن تكون «اختراعاً أوروبياً»[1] و«تمثيلاً أوروبياً للشرق»؟[2] بمعنى: بأي وجه ليست تلك «المعرفة» غير «نمط من الخطاب» (A mode of discourse)[3] يتم تحت وقع «إرادة سلطة» تظلّ أغلب الأحيان متخفية، لكنها منتشرة في كل فهم لنا بوصفنا «الآخر» بامتياز؟ كيف نتحرر من صورة «الآخر»

---

(1) نلاحظ أن الترجمة العربية قد أثبتت «اختراعاً غربياً» في حين إن الإنكليزي يقول: "A European invention". راجع: إ. سعيد، 1978 أ، ص 1. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 37.

(2) إ. سعيد، 1978 ب، ص 37.

(3) لقد أثبتنا العبارة الإنكليزية لأن الترجمة العربية تخالف الاستعمال السائد، حيث تقترح عبارة «نهج من الإنشاء». وهي بذلك تحدّ من فهم العبارة الإنكليزية. راجع: إ. سعيد، 1978 أ، ص 2. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 37.

التي صنعها تلق غربي معين تاريخياً وحوّلها إلى بنية نموذجية للحكم على هوية شطر غير يسير من الإنسانية بوصفه كياناً دونياً؟

ليس كتاب **الاستشراق** مجرد دراسة استشراقية أخرى، بل هو محاولة فريدة لمحاكمة نوع التجربة «المعرفية» التي أدت إلى ظهور «خطاب» الاستشراق وانتشاره المريع في كل أشكال الكتابة عن «الآخر» الشرقي. ربّ تجربة تزداد طرافة حين نلاحظ أن إ. سعيد لا يتردد في اعتبارها تجربة **شخصية**: إنه ما فتئ يستعمل في نصّه ضميرين ليس فقط مختلفين، بل متقابلين، فهو من جهة، «نحن» غربية[1]، يفترض المتكلم إنه جاء إلى البحث في الاستشراق تحت وحي «واقعـ(ـه) المعاصر»[2]، وبوصفه «دارساً» (A scholar)[3]. لكنه من جهة أخرى «نحن» شرقية[4]، يعترف المتكلم إن بحثه في الاستشراق قد قام على «استثمار شخصي» مشتق من «وعيـ(ـه)» بكونه «شرقياً»[5].

إن التحدي المعرفي يتمثل إذن في كيفية تخريج هذه الصعوبة: بأي وجه يمكن أن يكون الناقد هو «الدارس» الغربي و«الموضوع الشرقي» (The oriental subject) في آن واحد؟

---

(1) إ. سعيد، 1978 ب، ص 42 و47.

(2) المصدر نفسه، ص 44.

(3) إ. سعيد، 1978 أ، ص 15. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 49. نلاحظ أن الترجمة العربية تثبت «باحثاً» بدل أن تثبت «دارساً». وعلى الأرجح إن إ. سعيد يلمّح هنا إلى الصفة «الصناعية» و«الأكاديمية» التي تجعله عضواً في جماعة علمية، وليس باحثاً أو مفكراً حراً.

(4) إ. سعيد، 1978 ب، ص 58.

(5) المصدر نفسه، ص 58. أيضاً: إ. سعيد، 1978 أ، ص 25.

هذه الوضعية التأويلية المفروضة سلفاً على علاقتنا بالاستشراق قد هدت إ. سعيد إلى تشخيص جملة من الإحراجات الأساسية التي ترهق الخطاب الاستشراقي وتكشف بشكل فاضح عن هشاشة الأساس الإبستيمولوجي الذي يبرر صلاحيته النظرية، وهو ما استجمعه إ. سعيد في مبدأ **التمييز** المزعوم بين **المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية**[1]، ألا وهي: إن «الآخر» (The other) المدروس هو «اختراع» هَوَوِي وليس كائناً فعلياً. إن «المعرفة» بالإنسان بعامة وبالإنسان «الآخر» بخاصة هي إرادة «سلطة» (Power) وليست رغبة في «الموضوعية»؛ إن «الهوية» الأوروبية ليست تمثّلاً ذاتياً محضاً، بل هي متقومة بنمط محدد من «الهيمنة» (Hegemony) تجد تبريرها في دونية الآخر.

1) الآخر اختراع هَوَوي

نحن نلاحظ إن إ. سعيد قد افتتح كتاب **الاستشراق** بتوضيح معنى «الآخر» ممثلاً هنا بظاهرة «الشرق»:

يقول: «إن الشرق إنما كان تقريباً **اختراعاً أوروبياً**، وكان منذ القدم مكاناً للقصص الرومانسي والكائنات العجيبة والذكريات والمناظر المسكونة بالأشباح والتجارب المثيرة. (. . .) إن الشيء الرئيسي للزائر الأوروبي إنما كان **تمثيلاً أوروبياً** عن الشرق (. . .)» (التشديد من عندنا)[2].

---

(1) إ. سعيد، 1978 ب، ص 44-49.

(2) إ. سعيد، 1978 أ، ص 1. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 37 (ترجمة معدلة).

ولذلك هو ينتهي إلى تعريف «الاستشراق» بوصفه:

«طريقة في الوصول إلى تفاهم مع الشرق تجد قاعدتها في المكان المخصوص للشرق في **التجربة الأوروبية** الغربية. فالشرق ليس لصيقاً بأوروبيا وحسب؛ بل هو أيضاً مكان أكبر وأثرى وأقدم مستعمرات أوروبا، ومصدر حضاراتها ولغاتها، و**منافسها** الثقافي، وإحدى أعمق صورها عن **الآخر** (The other) وأكثرها تواتراً. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الشرق قد ساعد على **تعريف أوروبا** (أو الغرب) بوصفه **صورتها** أو **فكرتها** أو **شخصيتها** أو **تجربتها المقابلة**. وعلى ذلك لا شيء من هذا الشرق هو خيالي صرف. فإن الشرق هو جزء مكمل من الحضارة **المادية**[1] الأوروبية وثقافتها. والاستشراق يعبّر عن هذا الجزء ويمثّله ثقافياً وحتى أيديولوجياً **بوصفه نمطاً من الخطاب** له مؤسسات ومعجم وصناعة ومخيال ومذاهب، بل حتى مكاتب وأساليب استعمارية تسنده»[2].

ما هي دلالة انطلاق إ. سعيد في **الاستشراق** من مسألة «الآخر»؟ ما العلاقة بين الاستشراق والغيّرية؟ إن أول تنبيه نظري في ذلك الكتاب هو إن «موضوع» الاستشراق ليس «واقعة طبيعية لا حراك لها» (An inert fact of nature)[3] يمكن الإشارة إليها من الخارج بوصفها «هناك» (There)[4]، بل هو «فكرة لها تاريخ وتقليد

(1) التشديد الوحيد الذي من إ. سعيد، بقية التشديدات من عندنا.
(2) راجع: إ. سعيد، 1978 أ، ص 1-2. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 37 (ترجمة معدلة).
(3) إ. سعيد، 1978 أ، ص 4.
(4) المصدر نفسه.

في التفكير والتخيل، والتعبير أعطاها واقعاً وحضوراً في الغرب وبالنسبة إلى الغرب. إن الكيانين الجغرافيين يحتمل وإلى حدّ ما يعكس كل منهما الآخر»[1].

من هو «الآخر» إذن؟ يبذل إ. سعيد في الإجابة عن ذلك جهداً معجمياً خاصاً: إن صفات الآخر هي أنه «اختراع» و«تمثيل» و«تجربة» و«منافس» وأداة «تعريف» و«صورة» و«فكرة» و«شخصية» وشيء «مقابل» (Contrasting). لا ينبغي أن نأخذ ذلك على أنه مجرد حكم على الشرق بأنه محض خيال أو وهم، بل على أنه تنبيه إلى تعقد الظاهرة ومن ثم إلى خصوصية أي بحث فيها. وبعبارة حادة: إن إ. سعيد لم يسعَ إلا إلى أنسنة الآخر ونقله من حيز «الموضوع» إلى أفق «الشخص» أو «الذات».

إن الآخر ليس **موضوعاً** بل **ذات أخرى**. إنه **هو أيضاً مثلنا**. وذلك يعني: إن الآخر «اختراع» تريده ذات ما، ولذلك هو لا يعدو أن يكون عندها «تمثيلاً» له بوصفه «موضوعاً» تنشئه بنفسها، ضمن «تجربة» تاريخية خاصة بها، ومن ثم هي تستعمله لـ «تعريف» نفسها بوصفه ما ليس هي، فينحط عندئذ من «كائن» فعلي إلى «صورة»، تفتقد إلى أي استقلال «فكري» أو «شخصي»، لأنها لا تمتلك أي دور وجودي بل فقط دوراً أداتياً لشيء «مقابل» يساعد الذات على تمييز هويتها.

إن الطرافة الفلسفية لهذا التشخيص لا يمكن الارتياب فيها،

---

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 5. أيضاً: 1978 ب، ص 40 (ترجمة معدلة).

حيث إن إ. سعيد ليس فقط يستلهم المكاسب الحاسمة لنقد براديغم الذات الحديثة لدى نيتشه أو هيدغر، بل هو يتملك جملة الجهود النظرية المعاصرة لبلورة مساءلة موجبة لظاهرة «الآخر» ومحاولات كتابة تاريخ «الغيّرية» في التراث الغربي، كما تحقق ذلك في كتابات ميرلوبونتي (Merleau-Ponty) وفوكو بخاصة، غيّرية «الأنا الآخر» أو «الجسد» الآخر أو «المجنون» أو «المريض» أو «المسجون» أو «الشاذ» أو «الهامشي» أو «المعارض». بيد أن الجديد لدى إ. سعيد لا يتمثل فقط في سحب تلك الجهود على منطقة يفترض الوعي الفلسفي الغربي أنها تقع في «الخارج» لأنها صفة «الغريب» و«العجيب» و«البعيد» و«المختلف» و«البدائي» و«الهمجي» و«البربري»، بل بخاصة في البيان على نحو من الالتزام الإبستيمولوجي الصارم بإشكالية العلوم الإنسانية المعاصرة وبأدواتها الأكثر نضجاً، إن هذا «الآخر» الكبير (L'autre - The other) ليس غريباً ولا بعيداً ولا خارجاً، بل هو من صنعـ(نا) لأنه تمثيلـ(نا) وناشئ ضمن تجربتـ(نا).

2) معرفة الآخر إرادة سلطة

لأن الاستشراق من حيث الموضوع ليس سوى إحدى نتائج فلسفة الذات الحديثة، وإن إمكانية التمرد عليه ونقده متوفرة بعد في تقليد نقد براديغم الذات وبخاصة في جناح البحث في تملك موجب لتجربة الغيرية، فإن الإحراج الثاني الذي شخّصه إ. سعيد أن «المعرفة» بالإنسان بعامة وبالإنسان «الآخر» بخاصة هي إرادة «سلطة» وليست رغبة في «الموضوعية».

يقول: «إن ظاهرة الاستشراق كما أدرسها إنما تتعلق أساساً، لا **بالتطابق** (Correspondance) بين الاستشراق والشرق، بل بالقوام الداخلي للاستشراق وأفكاره حول الشرق (المشرق بما هو صناعة)، برغم أو ما وراء أي تطابق أو نقص فيه، مع شرق «فعلي»»[1].

ولئن الاستشراق لا يقوم على شرط «المطابقة» بين ما يقوله وبين ظاهرة الشرق الفعلية، فهو لا يهتدي برغبة «الموضوعية» التي تأسست عليها إبستيمولوجيا العلوم الحديثة. وذلك يعني إنه يستقي صلاحيته من نمط آخر من الفعل النظري هو ما يسميه إ. سعيد «القوام الداخلي (The internal consistency) للاستشراق»[2]. ما الذي يشد الاستشراق من حيث هو فعالية خطابية؟

إن الشرق ليس «شرقياً»، بل الأدق أن نتحدث عن «مُشَرْقَن» (Orientalized)[3]، أي ذاك الذي حولته نظرة معرفية معينة إلى «موضوع» شرقي. وللتو يكشف إ. سعيد أن «المعرفة» بالشرقي ليست مجرد مطابقة لكائن طبيعي، بل هي «علاقة سلطة (A relationship of power) وسيطرة، ودرجات متفاوتة من هيمنة شديدة التركيب»[4]. إن ما يشد الاستشراق من الداخل هو علاقة سلطة مع موضوع يقبل من نفسه أن يخضع: «إن الشرق قد شُرِقِن ليس فقط لأنه قد اكتُشف أنه «شرقي» (...) بل أيضاً لأنه كان

---

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 5. أيضاً: 1978 ب، ص 40 (ترجمة معدلة).
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 41 (ترجمة معدلة).

يمكن أن يُجعَل (Made) منه شرقياً - بمعنى كان يقبل لأن يكون كذلك»[1].

ليست المعرفة الاستشراقية مجرد «مطابقة» وصفية للشرق، بل علاقة «سلطة» تاريخية معه، ولذلك فهي أكثر خطورة من «كذبة» يمكن إبطالها بمجرد إجلاء «الحقيقة»: إن الخطير ليس الكذب، بما هو مشكل إبستيمولوجي، بل ما يسميه إ. سعيد «القوة المتلاحمة للخطاب الاستشراقي، وروابطه الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جعلته ممكناً، واستمراريته المروّعة»[2]. إن الاستشراق ليس «استيهاماً أوروبياً حول الشرق»، بل هو **مؤسسة** تاريخية: «استثمار مادي» و«جسد من النظرية والتطبيق» و«نظام من المعرفة» من خلالها يرتّب «الوعي الغربي»[3] علاقته التخييلية بالشرق ترتيباً سياسياً.

إن المكسب النظري هنا هو المساهمة في خلخلة التمييز المزعوم بين المعرفة الخالصة التي تتعلق بنصّ أدبي أو «إنساني» من وجهة نظر جمالية أو نقدية، وبين المعرفة السياسية التي تنتج معرفة عن بلد عدو أو دولة معاصرة. إن موقف إ. سعيد هو هذا:

«إن الواقع أكثر إشكالية بكثير. (...) وما يهمني أن أقوم به الآن هو أن أشير كيف إن الإجماع الليبرالي على أن المعرفة «الحقيقية» هي بالأساس لا-سياسية (وبالمقابل، إن المعرفة السياسية

---

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 5-6. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 41 (ترجمة معدلة).

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

ليست معرفة «حقيقية») إنما يحجب الظروف السياسية، المنظمة تنظيماً عالياً وإن غامضاً، التي تسود عند إنتاج المعرفة»[1].

قد تبدو خطورة هذا القول في أنه يطمح إلى تعليق إجماع منهجي يحكم كيفية إنتاج المعرفة حول الظاهرة «الأدبية» في الغرب بوصفها ظاهرة لا-سياسية بالأساس. لكن مقصد إ. سعيد أخطر من ذلك: إنه يريد إعادة تخريج طبيعة العلاقة بين **الحقيقة والسياسة**، وذلك من خلال إضاءة مختلفة لعملية إنتاج المعرفة بوصفها قوة إنتاج من نوع آخر: إنها قوة إنتاج سلطة أيضاً. إن المستشرق لا يستطيع أن يلغي أنه «يواجه الشرق **بوصفه** (As) أوروبياً أو أمريكياً، أولاً، ثم بوصفه فرداً ثانياً»، وحتى هذا الفرد فهو «**على وعي**، مهما كان غائماً، بأنه **ينتمي** (Belongs) إلى **سلطة** (Power) لها مصالح محددة في الشرق، بل وأكثر من ذلك أهمية، إن المرء ينتمي إلى جزء من الأرض له **تاريخ** محدد من التورط في الشرق منذ هوميروس تقريباً»[2] [التشديد من عندنا].

علينا أن نبصر في الشاهد المذكور عن جملة من العناصر التأويلية: فالمستشرق يتكلم عن الشرق **بوصفه ينتمي إلى سلطة لها تاريخ محدد**. إن صفته مشحونة سلفاً بنمط من إرادة السلطة الناتجة هي بدورها عن نمط من الانتماء إلى التاريخ منذ هوميروس. إن **ثقافة** ما هي التي أسست النظرة إلى الشرق وليست السياسة سوى

---

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 10. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 44-45 (ترجمة معدلة).

(2) إ. سعيد، 1978 أ، ص 11. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 46 (ترجمة معدلة).

الاستعمال التاريخي لتلك الثقافة. وهكذا ليس الاستشراق مجرد موضوع معرفي بل هو:

1. «**توزيع** الوعي (Distribution of awareness) الجغرافي-السياسي إلى نصوص جمالية ودراسية واقتصادية واجتماعية وتاريخية ولغوية»؛

2. «**بلورة** (Elaboration) ليس فقط لتفريق جغرافي أساسي (. . .) بل لمتوالية كاملة من المصالح»؛

3. «بدلاً عن كونه يعبّر [عن إرادة]، **هو** (is) **إرادة** أو **قصد** ما لأن يفهم، وفي بعض الحالات، لأن يراقب ويتحكم، بل حتى يندمج في عالم هو مختلف كأوضح ما يكون»؛

4. «خطاب (. . .) يُنتَج ويوجد في تبادل غير متكافئ مع أنواع متباينة من السلطة (. . .) السلطة السياسية (. . .) والسلطة الفكرية (. . .) والسلطة الثقافية (. . .) والسلطة الأخلاقية»؛

5. «إن الاستشراق هو - وليس فقط يمثل - **بعداً معتبراً** من الثقافة السياسية-الفكرية **الحديثة**، وبما هو كذلك هو لا يتعلق بالشرق بقدر ما يتعلق بعالمنا «نحن».[1] [التشديد من عندنا].

الاستشراق توزيع للوعي بالآخر من خلال تطوير مصالح محددة في العلاقة معه، بحيث هو موقف إرادي أو قصدي يوجد في شكل خطابات تصرّف مفاعيل سلطة متنوعة هي البعد الغالب للموقف الثقافي والسياسي **الحديث**. إن طرافة هذا التخريج لماهية الاستشراق تكمن في كونه ينتهي إلى رفعه إلى مستوى «بُعد معتبر

---

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 12. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 46-47 (ترجمة معدلة).

(A considerable dimension) للثقافة السياسية والفكرية الحديثة»، بمعنى إلى مستوى بُعد من الأبعاد المعتبرة لماهية **الحداثة** نفسها. الاستشراق هو البُعد المنسي من ماهية الحداثة، أي من أزمة براديغم الذات في أفق الفلسفة الغربية المعاصرة. وإن ذاك هو ما كشف عنه إ. سعيد واشتغل عليه كمبحث خاص وعبر عنه من خلال قوله: «هو لا يتعلق بالشرق بقدر ما يتعلق بعالمنا «نحن»».

3) الهوية ليست تمثيلاً ذاتياً، بل نمط من الهيمنة

إن **الوعي** الغربي هو موضوع التحليل وليس الشرق الواقعي نفسه. ولكن ما هي منزلة إ. سعيد بالنسبة إلى هذا الوعي؟ علينا أن نلاحظ هنا وجهاً من التوتر الصامت في موقف إ. سعيد المفكر وهو يكتب لجمهور غربي أساساً.

يقول: «إن الاستشراق (. . .) مفهوم جمعي يحدد هويتنا «نحن» بوصفنا نقيض كل «أولئك» الذين ليسوا أوروبيين، وإنه ليمكن أن يدلل المرء على أن المكون الرئيسي للثقافة الأوروبية هو على وجه الدقة ما جعل تلك الثقافة مهيمنة داخل أوروبا وخارجها معاً: إنها الهوية الأوروبية بوصفها متفوقة بالمقارنة مع كل الشعوب والثقافات غير الأوروبية. وبالإضافة إلى ذلك توجد هيمنة الأفكار الأوروبية على الشرق، التي تعيد بدورها التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، متجاهلة (Overriding) عادة إمكانية أن مفكراً، مستقلاً أكثر أو ريبياً أكثر، قد تكون له آراء أخرى في المسألة»[1].

---

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 7. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 42 (ترجمة معدلة).

وجد إ. سعيد المضمون الثقافي للهوية الغربية: إنه فعل مماهاة (Identifying) «النحن» (وإ. سعيد الدارس يتقمص هنا شخصية «النحن» الغربية) ضدّ «الآخرين». أما الاستشراق فهو نمط نموذجي من هذه المماهاة. لذلك فالهيمنة ليست فقط مادية، إنها ليست مجرد سيطرة، بل هي في عمقها نمط من «الهيمنة» مأخوذة هنا بوصفها نمطاً من «الوعي» بالآخر. إن الهيمنة تقتضي استعمال آخرية الآخر استعمالاً أداتياً لبناء هويتنا. لكن هذا الاستعمال لا يصبح هيمنة إلا إذا بنينا تلك الهوية على «تفوق» (Superiority) «طبيعي» أو «ماهوي» على ذلك الآخر.

على أن إ. سعيد يثير وجهاً طريفاً من مسألة الهيمنة وعلاقتها بمشكل الهوية: إنه لا يكتفي بتسجيل تفوق تقني على شعوب لم تعرف التصنيع، بل ينبهنا إلى أن الاستشراق هو هيمنة من نوع أكثر خطورة: إنه منع الآخر من أن يبني الموقع الثقافي القادر على ترجمة غيْريته في ضرب موجب من الانتماء إلى نفسه. إن الهيمنة الغربية تقوم بذلك على «تجاهل» (Overriding) مستمر لإمكانية ظهور «مفكر مستقل أكثر أو متشكك أكثر» من أجل أن له «وجهات نظر مختلفة إلى المسألة (Different views of the matter)». إن الهيمنة ليست مجرد تفوق مادي، لأنها تفوق من نوع آخر: إنها «تفوق في الموقع» (Positional) أو تفوق «إستراتيجي»[1].

تختص الهيمنة الثقافية بأنها تتجاهل إمكانية «الاستقلال» الفكري وحتى إمكانية «الشكّ» المنهجي في صلاحية «الموقع» الذي

(1) المصدر نفسه.

تنظر منه إلى الآخر. بيد أن الموقع لا يعني هنا المكان المادي، أي قارة أوروبا أو أمريكا، بل موقع التفوق الإستراتيجي على نظرة الآخر إلى نفسه: إن المستشرق يتفوق على الشرق بأنه «**أمكنه أن يكون هناك** (He could be there)، أو أن يفكر فيه، مع مقاومة جدّ صغيرة من جانب الشرق»[1]. الهيمنة تفوق طوبيقي يستمد إمكانيته من أن مقاومته من قبل الآخر لا تملك الموقع الذي يجعلها ممكنة وفعالة.

ولكن ما هي طبيعة هذا «التفوق الموقعي» أو الطوبيقي للوعي الغربي على الموضوع الشرقي؟ إن طرافة تحليل إ. سعيد هنا تكمن في تملكه الخفي للوضعية التأويلية الحديثة التي تأسست على **سيادة ميتافيزيقا الذات**، واستعمالها الفذ في تخريج ماهية الاستشراق.

يقول: «إن الفحص التخيلي عن أشياء شرقية إنما وجد قاعدته حصرياً، بقدر أو بآخر، في وعي غربي سيّد (A sovereign Western consciousness) انبثق من مركزيته التي لا تتحدى عالم شرقي، أولاً طبقاً لأفكار عامة حول **من أو ماذا كان شرقياً** (Who or what was an Oriental)، ثم طبقاً لمنطق مفصل محكوم ليس بمجرد الواقع الإمبريقي بل بجهاز (Battery) من الرغبات والمكبوتات والاستثمارات والإسقاطات»[2].

بهكذا إقرار يصبح كتاب **الاستشراق** جزءاً أصيلاً من النقاش المعاصر حول أزمة براديغم الذات، وهو أصيل لأنه نجح في

---

(1) المصدر نفسه.

(2) إ. سعيد، 1978 أ، ص 8. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 43 (ترجمة معدلة).

استثمار تلك الأزمة في إعادة تخريج ماهية «الآخر» الثقافي بوصفه لا يعدو أن يكون هو أيضاً أحد نتائج براديغم الذات الحديث. إن «من هو» أو «ماذا هو» الشرقي ليس سؤال إبستيمولوجياً محايداً، بل هو سحب نمط من السيادة الميتافيزيقية للوعي الغربي على العالم بوصفه موضوعاً، سواء كان هذا العالم/الموضوع طبيعة فيزيائية أو أمة. لكن الخطير هو إن هذه «السيادة» أو «المركزية» ليست موقعاً نظرياً محضاً، بل هي «مجموعة أو جهاز (Battery) من الرغبات والمكبوتات والاستثمارات والإسقاطات». إن سؤال «من هو؟» الآخر قد ظلّ بذلك سؤالاً انفعالياً ونفسياً واقتصادياً ومرضياً.

من أجل ذلك، فطرافة الجهد النظري في كتاب **الاستشراق** إنما تكمن في قراءة مشكل «الآخر» بوصفه في الحقيقة لا يتعلق بالغريب، بل بالـ«نحن» الغربية نفسها، بما صنعته وشكلته وحكمت عليه بأن يؤدي دور «الآخر» في وعيها. فليس هناك آخر من دون إرادة الآخرية. لكن المثير هو إن هذه الإرادة لا تتكلم بشكل مباشر، بل من خلال إنتاج كم هائل من «النصوص» يحسبها الدارس موضوعاً صناعياً يمكن أن ننتج حوله معرفة محضة، والحال أنها تحمل في طيّها «خطابات» تعبّر عن «مصالح» تخترق النصّ من كل صوب. وبعبارة جامعة: «إن النصوص توجد في سياقات (Texts exist in contexts) وإن هناك شيئاً من قبيل التناص (Intertextuality)»[1] ينبغي البحث فيه.

---

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 13. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 47 (ترجمة معدلة).

أما المصطلح الذي ما فتئ إ. سعيد يومئ به إلى ذلك «السياق» الذي يحدد النصوص كخارج متعال، وإلى ذلك «التناص» الذي يضغط على النصوص، فهو بلا ريب مصطلح «الإمبراطورية». فرغم إنه يكرر رفضه لمجرد التفسير الآلي للنصوص باللجوء إلى «الوقائع الكبيرة» مثل السيطرة الإمبراطورية (Imperial domination)»[1]، أو إلى فكرة «المؤامرة الإمبريالية (Imperialist plot) الغربية»[2]، فهو لا يتردد في التوكيد آخر المطاف على إن «دراسة الإمبرالية والثقافة (أو الاستشراق)»[3]، هي «المنظور الأرحب، وفي رأيـ(ـه)، الأكثر جدية من الناحية الفكرية»[4].

إن السياق السري للنصوص الغربية وما يضغط عليها في شكل من التناص الحميم، هو ما يسميه إ. سعيد بكل طرافة «واقعة الإمبراطورية (The fact of empire)»[5]، أي هذا النحو من «الإقليم الفكري والمتخيل الذي ضمنه تنتج النصوص»[6]، التي تنتهي إلى إنتاج جسم ثقافي هو الذي يؤمن دوام «شكل الإمبرالية (The form of imperialism)»[7]. إن خطورة نصوص الاستشراق هو كونها قد أفضت إلى «صنع تقليد إمبريالي» وبلورة «رؤية إمبرالية للعالم»[8] لم

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 12.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 14.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص 14.
(6) المصدر نفسه، ص 15.
(7) المصدر نفسه، ص 14.
(8) المصدر نفسه، ص 15.

يفلت منها أعتى عقول التمرد الحديثة التي من حجم ماركس[1].

II- مفكر إمبراطوري ما-بعد-إمبريالي وما-بعد-قومي: الهوية الإمبراطورية وثقافة الغيرية

1) واقعة الإمبراطورية أو ازدواجية العالم

إن ما يلفت النظر في أول الوقائع التي انطلق منها إ. سعيد في كتابه الأكبر الثاني **الثقافة والإمبريالية** هو كونها تتعلق منذ البداية وبشكل صريح بما يسميه «المقاومة الثقافية» التي تمّت في «العالم غير الأوروبي»[2]. ذلك يعني أن «الآخر» ليس كما تخيله الغرب «مواطناً أصلياً غير غربي خاملاً خانعاً، بل لقد كان ثمة دائماً شكل ما من المقاومة النشطة»[3]. إن المقاومة واقعة إمبراطورية يسكت عنها الغرب عمداً من فرط افتراضه أن الآخر غير مؤهل أنطولوجياً للوقوف ضدّه[4]. من أجل ذلك يبكّر إ. سعيد إلى إعلان ضرورة الإقرار بأن ثمة **طرفين** في المسألة وليس طرفاً واحداً، هو الخصم والحكم: هناك «نسق عام عالمي من الثقافة الإمبرالية،» ولكن أيضاً هناك «تجربة تاريخية من المقاومة ضدّ الإمبريالية»[5]. إن واقعة الإمبراطورية ليست مشكلاً غربياً فقط، بل هي مشكل غير الغربيين بالمقدار نفسه.

---

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 14.
(2) إ. سعيد، 1993 ب، ص 57.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 63.
(5) المصدر نفسه، ص 58.

ما قيمة هذا التنبيه؟ ينطلق إ. سعيد من إشارة رشيقة إلى صعوبة منهجية تنخر محترفي العلوم الإنسانية في الغرب: إنهم يعجزون عن الربط بين وجهيّ الحداثة ، وجهها المشرق من شِّعر وفلسفة ورواية، ووجهها المظلم مثل الرقّ والاضطهاد والاستعمار[1]، وإن «التحدي» الحقيقي ليس في الربط الإستطيقي بين الآثار الفكرية ومفعولها لدى القارئ، بل في الربط التاريخي بين تلك الآثار و«العملية الإمبريالية التي كانت هذه الأعمال بصورة جلية ومعلنة جزءاً منها» [2]، حيث إن الكتّاب «اللامنتمين المخيفين كانوا على علاقة طبيعية وآمنة مع الإمبراطورية»[3]. هؤلاء الكتّاب إنما كانوا يكرسون في آثارهما عين «الإمبريالية الأبوية»[4] التي صارت مع ظهور «النظام العالمي الجديد» بلاغيات خاصة بأمريكا[5].

بيد أن وجه الطرافة في عمل إ. سعيد ليس مجرد التفسير الإمبريالي أو السياسي التقليدي للثقافة، بل السعي إلى رصد وامتحان الفرضية التالية في الآثار الروائية والفكرية للقرنين الماضيين: كيف يمكن قراءة الكاتب في «عصر الإمبراطورية» بوصفه قد «كان في وقت واحد **مناهضاً للإمبريالية وإمبريالياً**» [التشديد من عندنا]؟[6]. بمعنى ما هي ملامح المثقف «ما بعد الإمبريالي»؟

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 59.
(2) المصدر نفسه، ص 60.
(3) المصدر نفسه، ص 61.
(4) المصدر نفسه، ص 63.
(5) المصدر نفسبه، ص 62.
(6) المصدر نفسه، ص 63.

أما الغرض من هذا الامتحان فهو مقاومة تلك النظرة القائلة إن «الأقاليم الخارجية من العالم لا تملك حياة أو تاريخاً أو ثقافة تستحق الذكر، وليس لها استقلال أو اكتمالية جديران بالتمثيل من دون الغرب»[1]، وذلك من خلال المشاركة النقدية في «التفكيك الفكري والأخلاقي والتخيلي للتمثيل الغربي للعالم غير الغربي» كما نرى إلى ذلك في أعمال فرانتز فانون (Frantz Fanon) أو غابرييل غارسيا ماركيز (Gabriel Garcia Marquez)[2].

لكن هذا التفكيك النقدي للرؤية الإمبرالية للعالم ليس عملاً إستطيقياً، بل هو جهد نقدي لملامسة مساحة منسية من ظاهرة الحداثة تتمثل في تلك «التجربة المتقاطعة للغربيين والشرقيين، والاعتماد المتبادل للآماد الثقافية التي فيها تعايش المستعمِرون والمستعمَرون وفيها تصارعوا عبر (. . .) الجغرافيات والسرديات والتواريخ المتنافسة»، وأن يفوتنا ذلك «يعني أن يفوتنا ما هو جوهري في العالم»[3] المعاصر. إن قصد إ. سعيد هو التصدي لـ «المرة الأولى»[4] إلى تاريخ الإمبريالية وثقافتها بشكل «عالمي» وليس «غربياً» فقط. علينا أن نتعلم كيف نقرأ ونفكر بشكل «عالمي»، وهذا مطلب لم يستطع حتى الغرب أن يفي به. ونداء إ. سعيد موجه إلى الجميع: إلى الغرب يذكّره بأن العالم **إمبراطورية** وليس **أمة** خاصة

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 64.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 65.

(4) المصدر نفسه.

بالغربين[1]؛ وإلى الشرق ينبهه إلى أن الهوية «مصدر صدامي» إذا هي لم تكن مشروعاً أصيلاً لنمط من «التعددية الثقافية»، أي لنمط موجب وخصب من «الهجنة»[2].

يقول: «إننا كثيراً ما ننسى، في خضم رغبتنا في إسماع أصواتنا للآخرين، أن العالم مكان مزدحم، وإنه إذا ما أصر كل فرد على النقاء أو الأولوية الجذرية لأن يُسمع صوته الخاص، فإن ما سيحصل عليه لن يكون إلا الطنين السيئ للمعاناة اللانهائية، وفوضى سياسية دموية بدأ رعبها الحقيقي يتجلى ويصبح ملموساً هنا وهناك في عودة السياسات العرقية للظهور في أوروبا، وفي خليطة المناظرات حول اللياقة السياسية وسياسيات الهوية في الولايات المتحدة، وحول لا تسامح التميز الديني - لكي أتحدث عن ذلك الجزء من العالم الذي أنتمي إليه - والوعود الواهمة للطغيان البسماركي (. . .) في العالم العربي»[3].

إن دلالة هذا التنبيه هو توجيه النظر إلى أن العالم المعاصر عالم «إمبراطوري» وليس عالماً «قومياً». الإمبراطورية هي **عصر**، أي «عملية كونية»[4]، وليس ملكاً ثقافياً للغرب بما هو كيان قومي أو أمة متميزة عن بقية العالم.

يقول: «لقد كانت إحدى منجزات الإمبريالية أنها قربت بين أجزاء العالم، وإنه لينبغي على معظمنا الآن - رغم أن الفصل بين

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 69.
(2) المصدر نفسه، ص 59.
(3) المصدر نفسه، ص 65.
(4) المصدر نفسه، ص 67.

الأوروبيين والأصليين خلال هذه العملية كان آثماً وظالماً على نحو جذري - أن يعتبروا التجربة التاريخية للإمبريالية تجربة مشتركة»[1].

إن طرافة عمل إ. سعيد هي في الإلحاح على تحويل هذا التقاطع الإمبراطوري بين الغربيين وغير الغربيين بوصفه واقعة روحية أصيلة وليس مجرد تصادم بين حضارتين. إن **الإمبراطورية** واقعة إنسانية معاصرة، بمعنى «عملية كونية» هي الآن «تجربة مشتركة» بين أعضاء الإنسانية الحالية، ينبغي أن ننطلق من وصفها وفهمها من أجل الطمع في أي تفاهم بين الجانبين. وبعبارة خاصة، إن الإمبراطورية هي واقعة «سردية»[2] مشتركة ينبغي علينا أن نعيد تنزيل شخوصها بحسب طبيعة الأدوار التي أدوها وليس بحسب نظرة أحدهما إلى الآخر. فما أنجزه إ. سعيد بحقّ هو بلورة ضرب طريف من «الوساطة» بين الذات الإمبراطورية (الغرب) والموضوع التاريخي للإمبراطورية (الشرق).

يقول: «ومع إنني أشعر وأنا في [أمريكا] شعور من هو في بيته، فإنني ظللت، كمتحدِّر من العالم العربي والإسلامي، امرؤ ينتمي في الوقت ذاته إلى الجانب الآخر. ولقد أمكنني هذا الوضع بمعنى ما من أن أعيش على كِلا الجانبين، وأن أسعى للتوسط بينهما»[3].

لقد نبّهنا إ. سعيد إلى أن على المثقف الجديد، أي من يأخذ المنفى أو السفر الروحي أرضية ثقافية موجبة لتفكيره، أن يكف عن

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 66.
(2) المصدر نفسه، ص 67. يقول: «إن السرد يلعب دوراً كبيراً في المسعى الإمبريالي».
(3) المصدر نفسه، ص 67.

الانتماء الصدامي سواء كان غربياً، في شكل موقف **استعماري فظّ**، أم كان قومياً، في شكل موقف **هَوَوِي** مستغلق على يقينياته التي لا تقبل التفاوض. إن الحلّ هو في الكتابة والتفكير «حولـ(نا) وحولـ(هم)»[1] في الوقت نفسه وبالالتزام نفسه. إن مغزى هذا الكلام بالنسبة إلى كاتب «أمريكي»، إنما يعني أن يكف عن «الاستهواء» القومي و«الحمية المدمرة» و«التعاون المذهل»، بل حتى عن «استثناء النفس» من الواقعة الإمبريالية[2].

وبعبارة أدق: إن إ. سعيد يدعو الغرب والشرق معاً إلى نبذ كل نزعة مركزية مهما كان مأتاها أو نوعها: إن «النزعة الإنسانية» تقتضي الكف المنهجي عن أي تمركز ثقافي سواء اتخذ شكل «مركزية غربية» أو «مركزية إسلامية» أو «مركزية إفريقية»[3].

وإن عنصر الابتكار في خطاب المنهج هذا إنما يكمن في أنه يعري الأساس الهَوَوي لفكرة الغرب المعاصر، ويبيّن بالتحديد أن الحسّ القومي غير الغربي الذي شكل السند الروحي للمقاومة الثقافية لواقعة الإمبراطورية في العالم الثالث ليس نبتة عرقية أو دينية غريبة عن روح الحداثة، بل أنها نتيجة شرعية لهذه الحداثة جنبا إلى جنب مع فكرة الغرب نفسها[4]. من أجل ذلك فعصر الإمبراطورية الذي دخلته الإنسانية منذ نهاية القرن الثامن عشر ليس حكراً على الغرب،

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 67.

(2) المصدر نفسه، ص 68.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه. «إن إمبريالية الغرب وقومية العالم الثالث لتتغذيان إحداهما من الأخرى».

بل هو قاسم مشترك لسكان الأرض أجمعين.

وبعد فشل المشروعين «الإمبريالي» و«القومي» يجد كل من الغرب والشرق نفسيهما في **وضعية ما-بعد-إمبريالية وما-بعد-قومية** لم تنجح بعد في بلورة مشروعية جديدة، أي بعد-حديثة، لنفسها. وإن هذا الفشل المزدوج، من جهة، في الاستمرار في النموذج الإمبريالي القديم (نموذج الاستعمار)، ومن جهة أخرى، في بناء دول الاستقلال ما-بعد-الاستعمارية من فرط محاكاتها الكثيفة لنموذج الدولة-الأمة الأوروبي الذي أنتج ظاهرة الاستعمار، هو الذي دفع الشعوب منذ ثمانينيات القرن الماضي إلى تنشيط حسّها الهَوَوي تنشيطاً مرعباً. والحال أن مبدأ الهوية، كما ينبه إلى ذلك إ. سعيد صراحة، إنما «يشكل لباب الفكر الثقافي خلال العهد الإمبريالي»[1].

2) المفكر الإمبراطوري والقراءة الطباقية

لنقل إن إ. سعيد «مفكر إمبراطوري». ولكن بأي معنى؟ إنه ذاك الذي يقبل نهائياً بواقعة الإمبراطورية ويكتب بشكل «ما-بعد-

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 69. «إن الفكرة الوحيدة التي لم يكد يمسها التغير إطلاقاً، عبر التبادلات التي بدأت بانتظام قبل نصف ألف من الزمن بين الأوروبيين و«**آخريهم**»، هي أن ثمة شيئاً [جوهرياً] هو «**نحن**» وشيئاً هو «**همْ**» وكل منهما مستقر تماماً، جلي، مبين لذاته وشاهد على ذاته، بشكل حصين منيع. وهو انقسام يعود [تاريخياً] (. . .) إلى الفكر اليوناني عن البرابرة؛ لكن أياً كان من ابتكر هذا النوع من فكر «**الهوية**»، فإنه مع حلول القرن التاسع عشر كان قد أصبح العلامة المائزة للثقافات **الإمبريالية** إضافة إلى تلك الثقافات التي كانت تسعى إلى **مقاومة** التطاولات الأوروبية عليها». (التشديد من عندنا).

إمبريالي». ولكن أليست «الإمبريالية» نسقاً من التفكير لا «خارج» له؟

يفترض إ. سعيد، وهذا عنصر الابتكار في بحثه، أن الفضاء **الإمبريالي** لا يستوفي الفضاء **الإمبراطوري**، **فالأول** هو نموذج وعي **الغرب** بـ«ذاته» ، في حين أن **الثاني** هو مساحة وعي أكثر تعقداً لأنها تضم أيضاً وعي **غير الغربيين** بأنفسهم، بما هم «الآخرون». ومن ثم أن الإمبراطورية هي واقعة أو عصر أكثر شمولاً وأكثر تعقداً من خطة الإمبريالية. إن الإمبراطورية هي الأفق الثقافي لكل أصناف الدولة-الأمة المعاصرة سواء كانت غربية أم شرقية، إمبريالية أم قومية. ولذلك فالمطلوب من المثقف هو أن ينفي نفسه طوعاً وبالإرادة خارج محابس الدولة-الأمة سواء كان المحبس مركزية غربية أم مركزية شرقية: إن المطلوب منه هو أن يكون فقط مثقفاً «إمبراطورياً» أي أن يفكر ويرتب وعيه بشكل غير هَوَوي، وذلك يعني بخاصة على نحو «ما-بعد-إمبريالي»[1] و«ما-بعد-قومي»[2] في آن واحد.

إن سمات المفكر الإمبراطوري أو المفكر في زمن الإمبراطوريات المعاصرة قد تقبل أن تُحدد كالتالي:

أ- إنه مفكر يتخلى صراحة عن ازدواجية الضمير «نحن» (الغربيين أو الأوروبيين أو البيض أو المتحضرين...)/ «هُم» (غير الغربيين وغير الأوروبيين والملونين والمتوحشين أو البرابرة أو البدائيين...)[3]، فهو مفكر «خارجي» أو لا-منتمٍ، ما-بعد-

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ص 89.

(3) المصدر نفسه، ص 69.

إمبريالي ولكن أيضاً ما-بعد-قومي.

يقول: «لقد نشأت لأسباب موضوعية (. . .) عربياً ذا تعليم غربي. ومنذ أقصى لحظة أستطيع استذكارها، أحسست بأنني أنتمي إلى كِلا العالمين، دون أن أكون كلية [جزءاً عضوياً] من أي منهما. (. . .) ولفترات طويلة من الزمن، كنت ولا أزال خارجياً [لا منتمياً] في الولايات المتحدة»[1]؛

ب- إنه لا ينظر إلى «أمته» بوصفها «ماهية» نقية، ومن ثمة إنه يفترض افتراضاً قوياً أن علينا أن نكف عن «الانشغال العقائدي بالهوية» وأن نعوضه بموقف مرن يقضي بأن كل هوية هي «هوية متنوعة إلى درجة يستحيل معها أن تكون شيئاً موحداً واحدياً متجانساً»[2]؛

ج- إنه مفكر **غير هَوَوي** لأنه ليس من دعاة «الهوية الواحدية»، بل يحترف عن قصد موقفاً تاريخياً «طباقياً (Contrapuntal)، وكثيراً ما يكون لا-مستقراً قلقاً رحّالاً»[3]؛ ولكن ما معنى التاريخ **«الطباقي»**؟ يفترض إ. سعيد إن «جميع الثقافات هي، جزئياً بسبب الإمبراطورية، منشبكة إحداها في الأخريات؛ ليست بينها ثقافة منفردة ونقية، بل كلها مهجنة ومولدة»[4].

هذه الوضعية التاريخية تفرض نمطاً مخصوصاً من القراءة يسميها إ. سعيد باسم طريف: «القراءة الطباقية». ما معنى ذلك؟

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 71.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 70.
(4) المصدر نفسه، ص 70.

إنها قراءة تريد أن تفهم العلاقة بين مركز الإمبراطورية «الغربي» وأطرافها «غير الغربية» بوصفها نوعاً من القطعة الموسقية[1] المؤلفة من لحنيّن معاً وفي الوقت نفسه، وليس من لحن «غربي» واحد. إن التاريخ الغربي قد كان دوماً تاريخاً «إمبريالياً»، أي خطياً وواحدياً ومهيمناً، يلغي سلفاً أن تكون ثمة إمكانية مستقلة أو مختلفة لكتابة تواريخ أخرى. لكن غرض إ. سعيد ليس كتابة تاريخ **إمبريالي مضاد**، بل **ما-بعد-الإمبريالي**؛ وبعبارة أخرى، إنه لا يريد كتابة تاريخ إمبريالي **آخر**، من موقع مركزية قومية غير غربية. إن القراءة الطباقية ليست إمبريالية ولا قومية، لأن هاتين الصفتين هما خاصيتا الدولة-الأمة، والحال أن الهدف هو التفكير في أفق واقعة «الإمبراطورية» وليس هذه الأمة أو تلك. إن هذه القراءة «طباقية» في معنى أنها قادرة على «المقارنة» الموجبة بين «تجارب متفاوتة» بعضها إمبريالي غربي وبعضها قومي غير غربي، لكنها في الوقت نفسه تعبّر عن المشكل الإمبراطوري نفسه، مثلاً حفلات التتويج في انكلترا

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 118. «في النقطة الطباقية للموسيقى الغربية العريقة، تتبارى وتتصادم موضوعات متنوعة إحداها مع الأخرى، دون أن يكون لأي منها دور امتيازي إلا بصورة مشروطة مؤقتة؛ ومع ذلك يكون في التعدد النغمي الناتج تلاؤم ونظام، وتفاعل منظم يُشتق من الموضوعات [ذاتها]، لا من مبدأ لحني صارم أو شكلي يقع خارج العمل. وفي اعتقادي أننا نستطيع، بالطريقة ذاتها، أن نقرأ ونؤوّل الروايات الإنكليزية، مثلاً، التي يتشكل تعالُقها (المقموع عادة إلى درجة غالبة) مع، لنقل، جزر الهند الغربية أو الهند، بل لعلّه أيضاً يتحتم ويتقرر، بالتاريخ المحدد للاستعمار، والمقاومة، وأخيراً القومية الأصلية. عندئذ تنبثق سرديات بديلة أو جديدة، وتصبح مُمأْسَسَة أو مستقرة خطابياً».

وحفلات البيعة في الهند[1].

د- إنه مفكر **كوني** في معنى أنه يأخذ وضعية «المنفى» الروحي لا بوصفه حالة عرضية، بل باعتباره «حقلاً كريماً، بعض الشيء، في منح الفرصة»[2] للتفكير بشكل ما-بعد-قومي؛ ولذلك لا يتردد إ. سعيد في وصف كتابه **الثقافة والإمبريالية**، قائلاً: «إن هذا الكتاب كتاب منفي»[3]، لأنه ناتج عن «عملية كونية» هي الإمبراطورية. لكن المنفى العقلي هذا ليس مشكلاً سياسياً خاصاً باللاجئين، بل هو عند إ. سعيد مقام روحي طريف لنمط جديد من **الانتماء**: إنه الشعور بالانتماء إلى «أكثر من تاريخ واحد ومن جماعة واحدة». المنفى العقلي هو انتماء مؤسس على تعدد تاريخي وتعدد جماعوي أصلي وليس مصطنعاً. ولكن ما منزلة ذلك بالنظر إلى السؤال «من هو إ. سعيد»؟

---

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 101.

(2) إ. سعيد، 1994، ص 118.

(3) إ. سعيد، 1993 ب، ص 71. «بيد أنني حين أقول «منفي» فأنا لا أعني ما هو حزين أو محروم. بل بالعكس، ذلك أن انتماءك إلى كِلا ضفتي الفالق الإمبريالي يتيح لك أن تفهمها بسهولة أكبر. وعلاوة، فإن نيويورك، المدينة التي أُنجِز فيها هذا الكتاب كله، هي بطرق عديدة جداً مدينة النفي النموذجية؛ وهي تضم في طوايا ذاتها البنية المانوية للمدينة الاستعمارية كما يصفها فانون. وقد يكون ذلك كله نشّط نمط الاهتمامات والتأويلات المجازف بها هنا؛ لكن ما لا ريب فيه أن هذه الظروف أتاحت لي أن أشعر وكأنني **أنتمي إلى أكثر من تاريخ واحد ومن جماعة واحدة**. أما السؤال عما إذا كانت هذه الحالة قابلة للاعتبار بحقّ بديلاً ناجعاً للإحساس المعتاد بالانتماء إلى ثقافة واحدة وللشعور بحسّ الولاء لأمة واحدة، فإنه ينبغي أن يُترك للقارئ ليختار إجابة عنه».

3) الهوية الإمبراطورية أو الهجنة الموجبة

ثمة هالة من الإبهام قد تحف بما يسجله إ. سعيد من تحفظات نظرية عن مسألة «الهوية». ولا بدّ من توضيحها. إن علينا أن نذكّر أولاً بأن إ. سعيد مفكر «بيوغرافي» ومفكر «سيرة» إلى حدّ كبير، بمعنى إنه لا يتردد في إقحام ما سماه في مقدمة **الاستشراق** «البُعد الشخصي» (The personal dimension)[1] بوصفه رافداً أصلياً في بلورة إشكاليته. كيف يجدر بنا أن نفهم ذلك؟

يبدو إن موقف إ. سعيد يقبل أن يُصاغ في هذه المفارقة: إنه منذ البداية إلى النهاية، نعني من رسالة الدكتوراه عن **جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية** (1964) إلى مذكراته تحت عنوان **خارج المكان**، ظلّ يحاول أن ينفذ إلى ما هو جدّ باطني في شخصية ما، ولكن، من خلال المراهنة على إمكانية تملك نمط خاص من «الخارجية» العنيدة.

إن عنوان المذكرات سنة 1999 **خارج المكان** (*Out of Place*) سوف يكف عن أن يظهر غريباً إذا قرأنا هذه الجملة التي كتبها جوزيف كونراد سنة 1898 واستشهد بها إ. سعيد في الفصل الثاني من رسالته سنة 1964:

«إن الآلة أكثر نحولة من النسيم وهي زائلة مثل ومضة من النور. وإن موقف اللامبالاة الباردة هو الموقف الوحيد العاقل. طبعاً إن العقل بغيض، ولكن لماذا؟ لأنه يبرهن (للذين يملكون الشجاعة) على أننا، نحن الأحياء، نوجد **خارج الحياة** (Out of life)، -

---

(1) إ سعيد، 1978 أ، ص 25 وما بعدها.

خارجها تماماً»[1].

إن عبارة كونراد «خارج الحياة» قد صارت تحت قلم إ. سعيد «خارج المكان». لكن الرهان واحد: إنه القدرة على أن ينجح المرء في التحرر مما يسميه إ. سعيد «آلة النسيج» (The knitting machine) الهَوَوية أو «الطابع المبني آلياً»[2] لأنفسنا، من « فهمنا الخاص لأنفسنا الذي نحتفظ به بيأس عنيد»[3].

ولكن ما هو «الخارج» في الحالتين ههنا؟ إنه البحث عن نمط موجب من الإقامة خارج حدود الهويات الثابتة، أشار إليه كونراد بعبارة طريفة هي «خارج المركز» (Eccentricity)[4]، وحيث يبدو أن المركز هو «الأمة». إن الهدف هو بلورة **هوية بلا مركز**، هي أشبه ما تكون بـ«راسب ناقص من هوية قومية ذابت في عالم مظلم ومشوش»[5].

لكن هذا الذوبان الهَوَوي في العالم ليس كارثة أخلاقية، بل هو وضعية موجبة تطورت في أبحاث إ. سعيد من مشكل **إستطيقي** أو حكائي في رسالة سنة 1964 إلى مشكل **تاريخي** أو تمثيلي في سنة 1978 إلى مشكل **إمبراطوري** أو ثقافي في كتاب 1993، وأخيراً إلى مشكل **بيوغرافي** أو تذكاري في سنة 1999. ففي جميع هذه الحالات كان الرهان الهَوَوي هو تملك ضرب متوغّر من «الخارجية»

(1) إ. سعيد، 1966، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 37-38.

(5) المصدر نفسه، ص 38.

(Exteriority)[1]، وهو لفظ يتجاوز هنا مشكل «الغيرية» (Otherness)[2] الذي يبقى رغم كل شيء مطروحاً في حدود مسألة التمثيل، إلى طرح نمط جديد تماماً من البحث عن الذات.

لنقل: إن المقصد البعيد هو بناء هوية **غير تمثيلية**، بمعنى غير مؤسسة على عجز الآخر عن تمثيل نفسه[3]، حسب عبارة ماركس، وذلك يعني أنها هوية لا هي غربية (إمبريالية) ولا شرقية (قومية)، بل هي نحو موجب وصارم من «الهجنة» (Hybridity) يمكن أن نصفها بأنها **هجنة إمبراطورية**.

يقول إ. سعيد سنة 1993: «إن هدفي الرئيسي ليس أن أفصل بل أن أربط، وأنا معني بهذا لسبب فلسفي ومنهجي رئيسي هو أن الأشكال الثقافية هجينة مولدة، مزيجة، مشوبة غير نقية»[4].

تكمن خطورة هذا الافتراض في أنه يأخذ الهجنة مأخذاً ذاتياً موجباً: فالهجنة ليست هوية مشوهة، بل هي نمط من المماهاة الخاصة بجيل المنتمين إلى العالم ما بعد الحديث. وإذا كان أقصى ما استشرفه كتاب **الاستشراق** هو تشخيص «الغياب التام لأي موقع ثقافي يجعل من الممكن سواء التماهى (To identify) مع العرب أو الإسلام، أو النقاش معهم من دون أهواء»[5]، فإن كتاب **الثقافة**

---

(1) إ. سعيد، 1978 أ، ص 20-21.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) إ. سعيد، 1993 ب، ص 85.

(5) إ. سعيد، 1978 أ، ص 27. أيضاً: إ. سعيد، 1978 ب، ص 59 (ترجمة معدلة).

والإمبريالية قد نجح آخر الأمر في بلورة موقف نظري دقيق من مسألة الهوية بوصفها نمطاً عالياً من الهجنة.

في سنة 1993،لم يعد إ. سعيد يجهد إلى اقتلاع موقع روحي يجعل «خطاب» الآخر الشرقي ممكناً، بل صار يشرع بشكل صريح إلى تدمير نسقي للأساس الخفي لكل جهاز هَوَوي سواء كان غربياً أم شرقياً، ونعني بالتحديد تدمير فكرة «النقاء» العرقي: صحيح أن الثقافة «مصدر من مصادر الهوية»[1]، لكن الثقافات ليست سوى «بنيات من السلطة والانخراط صنعها البشر»[2] بأنفسهم ضمن تاريخ لا يكون فيه «الاستقلال الكلي» غير «اختلاق قومي»[3] لا أساس له. فضمن كل هوية هناك اندماج مستمر لجملة لا تنقطع من العناصر «الأجنبية» و«الغيّريات» التي تفوق كل ما تقوم بإقصائه عن وعي[4]. ولذلك ينبهنا إ. سعيد إلى أنه قد آن الأوان لنزع القداسة عن الهويات القومية والشروع في «تأويل دنيوي» لها يقرؤها كما هي في التواريخ المتواشجة والمتقاطعة التي تشكلت فيها[5]. إن الدنيوي في عصر الإمبراطورية هو «كوني ومحلي» معاً، بمعنى هو يقع «خارج وجهات النظر»[6] المقدسة سواء كانت إمبريالية أم قومية.

إن الهوية الجديدة هي هوية إمبراطورية، وهي لا تعني أكثر من

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 59.
(2) المصدر نفسه، ص 85.
(3) المصدر نفسه، ص 89.
(4) المصدر بنفسه، ص 85.
(5) المصدر نفسه، ص 89.
(6) المصدر نفسه، ص 94.

«الوعي بذاتك بوصفك خارجياً»[1]، وليس مثل مثقف جورج أورويل (George Orwell) الذي يكون داخل جوف الحوت وخارجه في الوقت نفسه[2]، إذ أن العالم الإمبراطوري «لا-حوتي»[3] لأنه كسر الفرق التقليدي بين الخارج والداخل. إن «الخارج» المنشود ليس عكس الداخل، لأنه تحرر من طبيعته التمثيلية والثنائية. إنه خارج بلا داخل فهو نمط كثيف من «السطح»[4] أو «المدى»[5] الذي تتشكل عنده الهويات لكنه في نواته ليس جهازاً هَوَوياً أبداً. ذلك هو البعد الدنيوي للتجربة الإنسانية حيث تكف سلطة التمثيل ليبدأ الوجود في «الخارج».

خاتمة: إ. سعيد وأمريكا: السيرة الذاتية بما هي شكل من المقاومة

إن المثير في إ. سعيد أنه مؤرخ راهنية بالمعنى الطريف الذي أشار إليه فوكو الأخير. لكن الأكثر إثارة فيه هو أنه يستعمل وجوده الخاص حقلاً للتجريب ولا يكتفي بالتعليق على نصوص الآخرين. فما فتئ يذكر إنه شرقي وعربي وفلسطيني ومنتمٍ إلى أفق الإسلام، وليس مواطناً «أمريكياً» عادياً. ولذلك قد حول انتماءه إلى «أمريكا» من مجرد صفة مدنية إلى مشكل وجودي. إن مقالات من قبيل

(1) إ. سعيد، 1993 ب، ص 95.
(2) المصدر نفسه، ص 97.
(3) المصدر نفسه، ص 91.
(4) المصدر نفسه، ص 20.
(5) المصدر نفسه، ص 85.

«أفكار حول أمريكا» (Thoughts about America)[1] أو «أمريكا الأخرى» (The other America)[2] هي أكثر دلالة من وصف سياسي-جغرافي لقوة عظمى، وذلك أنها تعبّر عن اضطلاع مبتكر لمعنى الانتماء، وجه الابتكار فيه أنه يستعمل السيرة الذاتية من أجل بلورة سردية جديدة للمقاومة في عصر الإمبراطورية الأخيرة.

علينا ألا نفهم خطته من جهة أي حسّ قومي أو حنيني. فهي أكثر خطورة من أي معنى تقليدي للانتماء إلى الأمة أو الجماعة الأصلية. إن الانتماء عنده موقع روحي وليس رابطاً عرقياً. ولذلك فإن ما يحركه هو أن هذا الموقع الروحي قد صار متهماً أكثر من أي وقت مضى، والمثير هو أنه متهم من قبل من لا يتكلم لغته أو لا يعرف عنه شيئاً أو من يكرهه كرهاً دينياً[3]. إن المقاومة تأخذ هنا دلالة جديدة: فهي ليست دفاعاً عن جدار قومي بعينه، بل هي نقد كوني لرؤية للعالم من خلال تنشيط داخلي لهواشمها. ومن ثم فإن الانتماء نفسه قد تحول، لقد بات نحواً طريفاً من التهمة، تهمة بلغت من الحدّة أن وُصف إ. سعيد بأنه «بروفيسور الإرهاب»[4] الذي يجب «أن يسكت»[5].

ولكن ماذا يعلم «بروفيسور الإرهاب»؟ إن الغرب بعد الحرب الباردة قد غيّر عدوه واختار الإسلام خصماً جذرياً، وإن هذا

---

(1) راجع: إ. سعيد، 2002.

(2) راجع: إ. سعيد، 2003 ب.

(3) إ. سعيد، 1993 ج.

(4) المصدر نفسه، قارن: إ. سعيد، 2004، ص 49-50.

(5) إ. سعيد، 2004، ص 89 وما بعدها.

الإسلام يتعرض لـ «حرب ثقافية» (A cultural war)[1]، وإن الفلسطينيين يمثلون «القوة السياسية الأخيرة التي لم تتكيف مع عالم اليوم»[2]. ما يقلق في هكذا تعاليم ليس أنها صحيحة أو خاطئة، بل أنها تزعج طريقة معينة في ترتيب فكرة «الغرب» وفكرة «الأمركة» (Americanness)[3] نفسها. وهو إزعاج يختار لنفسه مثل هذه الصيغة: «إن أمريكا هي أكثر مما يقول بوش (Bush) ورامسفيلد (Rumsfeld) والآخرون إنها هي»[4]. إن وراء أمريكا السياسي توجد أمريكا المثقف، فهذا الآخر لا يكون مثقفاً حسب إ. سعيد إلا عندما يكون «صوتاً في معارضة السلطة الكبرى وناقداً لها»[5]، وذلك يعني بالكشف عن «أمريكا الأخرى» التي تتخفى وراء ما تقوله عن نفسها. فوراء «الفكرة الحكائية والسلمية جداً عن أمريكا» توجد «أمريكا الأخرى»/ أمريكا آخر «الإمبراطوريات»[6] و«البلد الأكثر تديناً بشكل علني في العالم» وأمريكا «البلد المضطرب»، حيث تعاني الجماعة الأمريكية من «تصادم جدي بين الهويات» (A serious clash of identities)، أتاح المجال واسعاً أمام «أصوليين» جدد من قبيل فوكوياما وهانتنغتون (Huntington)[7]. وفي نطاق هكذا نزاع هَوَوي، حيث يهيمن ضرب من «فقدان عمومي للذاكرة» (Public

(1) إ. سعيد، 2004، ص 89 وما بعدها.
(2) المصدر نفسه.
(3) راجع: إ. سعيد، 2002.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.
(6) إ. سعيد، 1998 ب.
(7) راجع: إ. سعيد، 2003 ب.

(amnesia، يظهر كل نقد في مظهر «مضادة للأمركة» -Anti) (Americanism[1]، وهو ما يرادف في هذا المعجم الإمبراطوري: المقاومة التي لا تعني شيئاً آخر غير الإرهاب.

بيد أن «أصول الإرهاب» ليست مقاومة المحتل، فمن يقاوم يستعمل العنف الوحيد الذي بحوزته - إرهاب الفقراء هذا ليس إرهاباً - وإنما هي كل إرادة تدمير بلا غاية[2].

إن تدبير الانتماء يحتاج إلى «مؤرخين جدد»[3] يكونون على استعداد للاعتراف بأن ما يقع للآخر منذ القرن السادس عشر هو «خطّ واضح من الاستمرارية الإمبراطورية»[4] التي بدأها العثمانيون وواصلها الفرنسيون والبريطانيون وانتهت إلى أيدي الأمريكيين. ولذلك فآخرية الآخر ناتجة في الواقع لا عن انحطاط حضاري أو أخلاقي أو عرقي، بل عن كونه لم يُسمح له قطّ، إلى حدّ الآن، بأن يكون «قادراً على استكمال استقلاله الجماعي بوصفه كلّاً»[5] قائماً بنفسه. وهكذا، فإن الطريق الممكن الوحيد لبناء ذلك الاستقلال هو أن يأتي من الداخل، وذلك يعني من «تحالف غير مسبوق بين الحكام (. . .) وشعوبهم»، لكن ذلك يفترض إن على كل حاكم «أن يفتح مجتمعه لشعبه» (To open its society to its people)[6]. ذلك

(1) راجع: إ. سعيد، 1998 ب.

(2) إ. سعيد، 2004، ص 15 وما بعدها.

(3) راجع: إ. سعيد، 1998 أ.

(4) راجع: إ. سعيد، 2003 ج.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه.

الانفتاح إلى الداخل هو القوة الثقافية والسياسية التي تمكن وحدها من الوقوف ضدّ «الرسم الإمبراطوري لتصميم حياتنا مرة أخرى من دون موافقتنا»، وإن علينا أن نتساءل: «لماذا ينبغي على المقاومة أن تُتْرَكَ للتطرف والتفجيرات الانتحارية اليائسة؟»[1].

إن اقتراح إ. سعيد هو إعادة بلورة معنى المقاومة على نحو ينقلها من وسيلة يأس إلى فنّ أمل. صحيح أن المحيط العربي الإسلامي الذي ينتمي إليه يتعرض إلى «هجمة على مستقبله من طرف سلطة إمبراطورية» وصحيح أنه يعاني من «أزمة غير مسبوقة»[2] لأنه ليس فقط لم يقترفها، بل هو لا يعدو أن يكون نتيجة من نتائجها السالبة، لكن إ. سعيد لا يتردد في التصريح قائلاً: «لقد آن الأوان للتلفت نحو الجبهة الأخرى» (Time to turn to the other front)[3]، وهو يعني بذلك جبهة النزاع الرمزي على القيمة الإنسانية لمقاومة السلطة الإمبراطورية بواسطة وسائل «التواصل» الكوني. وهو يدعو الفلسطينيين والعرب والمسلمين إلى إعادة توجيه إرادتهم نحو معركة «الإعلام»: إن «صورة» المقاومة كونياً لا تقلّ خطورة عن «عمل» المقاومة المحلي نفسه. وإن الأمل الكوني هو في نجاح المقاومة الفلسطينية مثلاً - وهي مقياس لعدم الرضا على النظام العالمي برمته[4] - في «تمثيل نفسها بوصفها سردية تاريخية للبقاء في وجه الاستعمار الإسرائيلي».

---

(1) راجع: إ. سعيد، 2003 ج.
(2) المصدر نفسه.
(3) راجع: إ. سعيد، 2001 أ.
(4) راجع: إ. سعيد، 2000.

لكن الإعلام يستوجب أن نشرع في معرفة الآخر معرفة تاريخية وأن نقلع من ثم عن كل حماسة عقائدية إزاءه. من أجل ذلك لا بدّ أن نميز بدقة بين معرفة الآخر و«التطبيع» (Normalisation) معه[1]. إن التحدي، وهو ما يتطلب الانتصار على دغمائيتنا، يكمن في معرفة الآخر[2] دون التطبيع معه. إن «الكرامة» ليست حاجزاً أمام معرفة الآخر والحوار الندي معه، لأن تلك المعرفة هي الأساس الوحيد لأي «مقاومة أصيلة»[3] لسلطته علينا.

ليست معرفة الآخر تطبيعاً لأنها «موقف إنسانوي» (Humanism). والإنسانوية مصطلح يدعونا إ. سعيد لمواصلة استعماله برغم كل شطحات النقاد ما بعد المحدثين[4]. «وأكثر من ذلك، إن الإنسانوية تستند إلى حسّ بالجماعة مع مؤوّلين آخرين ومجتمعات وعصور أخرى: ذلك أنه بحصر المعنى، لا يوجد، بسبب ذلك، شيء من قبيل الإنسانوي المعزول»[5].

ولذلك يجدر بنا أن نحترس من أي فهم إستطيقي أو عدمي للعبارة التي جعلها إ. سعيد عنواناً لسيرته الذاتية: **خارج المكان**[6].

---

(1) راجع: إ. سعيد، 2001 ب. أيضاً: إ. سعيد، 2004، ص 29 وما بعدها.
(2) إ. سعيد، 2004، ص 33-44.
(3) المصدر نفسه.
(4) راجع: إ. سعيد، 2003 د.
(5) المصدر نفسه.
(6) ليست عبارة «خارج المكان» مجرد عنوان بل هي كلمة تخترق كل مساحات سيرة إ. سعيد كما أخذ في تسجيلها منذ 1994. راجع: إ. سعيد، 1999، ص 3، 14، 19، 61، 295.

خارج المكان لا يعني إنه لا-أحد، بل إنه ترك مكانه الأصلي[1] ويتكلم «لغة الآخر»[2] وهو «الراوي والشخصية»[3] معاً ويحمل اسمين متصارعين، أحدهما إنكليزي مصطنع والآخر عربي لا يستطيع تفسير مصدره[4]، لا يعرف لغته الأصلية[5]، وأقام حياته على «تثقيف وحدتـ(ـه) بوصفها شكلاً من الحرية»[6]. **خارج المكان** موقف طريف يفترض رغبة خفية في التفكير بـ«الخريطة والجغرافيا وتوزيع المكان بوصفه عاملاً حاسماً حقاً».[7] إن النزاع مع الآخر هو جغرافي في الصميم[8]؛ فهو يزعم دوماً أن مكاننا فارغ وأن جهة ما قد وعدته به في غيابنا[9]. إن النزاع يصبح معضلة حين يكون مع آخر هو نفسه قد كان «ضحية» نموذجية. إن «الغيّرية» تصبح إمبراطورية حين نكون «ضحايا الضحايا»[10]، وليس فقط ضحايا برابرة جدد. لكن المغالطة لا تأتي فقط من الآخر الذي يدّعي على نحو كلبي بأنه لا يمكن أنْ يتفاهم معنا لأنه لم يجد «طرفاً يتحاور معه»[11]، الآخر الذي يحوّل كلامنا إلى صمت حتى يتكلم دون أن

(1) إ. سعيد، 1999، ص 14.
(2) المصدر نفسه، ص 16.
(3) المصدر نفسه، ص 17.
(4) المصدر نفسه، ص 3، 7.
(5) المصدر نفسه، ص 4.
(6) المصدر نفسه، ص 12.
(7) إ. سعيد، 2004، ص 37.
(8) المصدر نفسه، ص 53-55.
(9) المصدر نفسه، ص 71-72.
(10) المصدر نفسه، ص 174.
(11) المصدر نفسه، ص 161 وما بعدها.

يقاطعه أي شعب آخر؛ إنها ما فتئت أيضاً تنبعث من فساد الخطاب الرسمي الذي نرفعه حول أنفسنا[1].

استعاض عن هويته المفقودة بضرب من «الهوية الموسيقية»[2] التي «تمثّل شخصاً بدون ملامح معروفة ولا وجهة بعينها»[3]؛ هوية يعرف أنها «هوية مضطربة»[4] هائمة في فضاء «إمبراطورية» يعلم كل خفاياها[5]، فحوّل الشعور بأنه لا يملك بلاداً يعود إليها[6] إلى «هوية مؤقتة»[7] تقوم على التمييز بين «ذات عمومية» و«ذات خاصة»[8]، تمييزاً يجعل مواصلة الطريق ممكنة. إنه يعتقد فعلا أن الموسيقى - وهو موسيقي بقدر ما هو كاتب - قد تنجح حيثما فشلت كل أنواع السياسة[9].

لقد كان إ. سعيد منذ البداية باحثاً بيوغرافياً وكاتب سيرة في الصميم. ولذلك كان يقول: «إن النصوص تملك طرق وجود هي، حتى في أكثر صورها خلخلة، عالقة في شباك الظروف والزمان والمكانِ والمجتمع. وبكلمة واحدة، هي توجد في العالم، ومن ثم

(1) إ. سعيد، 2004، ص 80 وما بعدها.
(2) إ. سعيد، 1999، ص 35.
(3) المصدر نفسه، ص 61.
(4) المصدر نفسه، ص 90.
(5) المصدر نفسه، ص 93.
(6) المصدر نفسه، ص 119.
(7) المصدر نفسه، ص 135.
(8) المصدر نفسه، ص 137.
(9) إ. سعيد، 2004، ص 38 وما بعدها.

بشكل عالمي (Wordly)»[1]. لكن احتمال الانتماء إلى العالم وليس إلى جدار أمة ما فقط يقتضي ضرباً عالياً من «تفاؤل الإرادة» (Optimism of the will)[2] لا يقوى عليه إلا الغرباء الذين حوّلوا منفاهم الإمبراطوري إلى وطن بلا حدود، يسكنون العالم بدل الأمم، ومن ثم يجعلون من غضبهم مقياساً لضمير الإنسانية.

(1) من كتابه **العالم، النص، والناقد**، ذكره:

- James J. Sosnoski, «Said, Edward W. », in: *The Johns Hopkins Guide to Literary Criticism and Theory*, The Johns Hopkins University Press, 1994.

(2) راجع:

- Mona Anis, «Edward Said: Optimism of the Will», in: *Al-Ahram Weekly Online,* 24 Sept. - 1 Oct. 2003, Issue N° 657.

فهرس المصادر والمراجع

I- المصادر:

1) Edward W. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Second Printing, 1968).

2) إدوارد سعيد، 1967، «متاهة التجسيدات»[1] ترجمة صبحي حديدي، ضمن **الكرمل**، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 93-102.

3) ———, 1978 a, *Orientalism* (N. Y. N. Y.: Pantheon Books)

4) -------، 1978 ب، **الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب ط 3، مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت، 1991.

5) -------، 1986 «إدوارد سعيد عن العالم والنصّ والناقد»، حوار أجراه بالإنكليزية غاري هينتزي وآن ماكلينتوك، ترجمه إلى العربية فخري صالح، ضمن **الكرمل**، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 119-131.

(1) نشر هذا المقال في أصله بالإنكليزية تحت عنوان:

- E. Said, «Labyrinth of Incarnation: The Essays of Merleau-Ponty», in: *Kenyon Review*, Vol. xxiv, January 1967.

6) -------، 1991، «الهوية، السلطة، الحرية: المتسلط والرحالة»، ضمن **الآداب**، العدد 76، حزيران/ يونيو - تموز/ يوليو 1994، ص 81-90.

7) ---------، 1991 ب، «مقابلة مع إدوارد سعيد»، ضمن **الآداب**، العدد 76، حزيران/يونيو - تموز/يوليو 1994، ص 102-107.

8) ————, 1993 a, *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).

9) ------، 1993 ب، **الثقافة والإمبريالية**. نقله إلى العربية وقدّم له كمال أبو ديب، ط 2، دار الآداب، بيروت، 1998.

10) ————, 1993 c, « Interview with Edward Said conducted by Nabeel Abraham», in: *Lies of Our Times*, May 1993, pp. 13-16.

11) -------، 1994، «إدوارد سعيد: الهويات تعددية والمنفى حقل كريم»، حوار أجراه صبحي حديدي، ضمن **الكرمل**، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 103-118.

12) ————, 1994 b, *Des intellectuels et du pouvoir* (Representations of the Intellectual). Traduit de l'anglais par Paul Chemla et revu par Dominique Eddé (Paris: Seuil, 1996).

13) -------، 1994 ج، «المثقفون منفيين: مغتربون وهامشيون»، ضمن **الآداب**، العدد 76، حزيران/يونيو - تموز/يوليو 1994، ص 96-101.

14) ————, 1995 a, «Afterword to the 1995 Printing», in: *Orientalism*, pp. 329-354.

15) -------، 1995 ب، «تقديم» كتاب حنا ميخائيل، **السياسة والوحي. الماوردي وما بعده**. تعريب شكري رحيم ط 1، دار

الطليعة، بيروت، 1997، ص 8-19.

16) -------، 1997، «مقدمة المؤلف للترجمة العربية» لكتاب **الثقافة والإمبريالية** ط 2، دار الآداب، بيروت، 1998، ص 9-12.

17) ——————, 1998 a, «New history, old ideas», in: *Al-Ahram Weekly Online,* 21-27 May 1998, Issue N° 378.

18) ——————, 1998 b, «Arrogance and amnesia», in: *Al-Ahram Weekly Online*, 9-15 July 1998, Issue N° 385.

19) ——————, 1999, *Out of Place. A Memoir* (London: Granta Books, 2000).

20) ——————, 2000, «Palestinians under Siege», in: *London Review of Books*, Vol. 22, N° 24.

21) ——————, 2001 a, «Time to Turn to the Other Front», in: *Al-Ahram Weekly*, 30 March 2001.

22) ——————, 2001 b, "Defiance, Dignity, and the Rule of Dogma", in: *Al-Ahram Weekly*, 17 May 2001.

23) ——————, 2002, «Thoughts about America», in: *Al-Ahram Weekly Online,* 28 Feb. - 6 March 2002, Issue N° 575.

24) ------، 2003 أ، «المحاكاة. تمثيل الواقع في أدب الغرب»[1]، ترجمة فاضل جتكر، ضمن **الكرمل**، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 72-92.

25) ——————, 2003 b, «The other America», in: *Al-Ahram Weekly Online*, 20-26 March 2003, Issue N° 630.

26) ——————, 2003 c, «The Arab Condition», in: *Al-Ahram Weekly Online,* 22-28 May 2003, Issue N° 639.

(1) هذا النصّ هو مقدمة الطبعة الخمسين من كتاب **المحاكاة** لإيريش آورباخ.

27) ——————, 2003 d, «Preface to Orientalism», in: *Al-Ahram Weekly Online*, 7-13 August 2003, Issue N° 650.

28) ——————, 2004, *Culture et résistance. Entretiens avec David Barsamian*. Traduit de l'anglais par Christian Calliynnis (Paris: Fayard).

المراجع:

1) أبو ديب، كمال «مقدمة المترجم»، ضمن: إ. سعيد، **الاستشراق**، ط 3، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1991، ص 1-34.

2) ------- «مقدمة المترجم»، ضمن: إ. سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ط 2، دار الآداب، بيروت، 1998، ص 13-54.

3) إدريس، سماح، «مسؤولية «مثقف بين الحضارات»»، ضمن: مجلة **الآداب**، العدد 76، حزيران/يونيو - تموز/يوليو 1994، ص 26-29.

4) إدريس، كيرستن، «الانتماء في المنفى»، ضمن: مجلة **الآداب**، العدد 76، حزيران/يونيو - تموز/يوليو 1994، ص 39.

5) بنيس، محمد، «إدوارد سعيد، التحية لك»، ضمن: **الكرمل**، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 56-59.

6) حديدي، صبحي، «إدوارد سعيد. المنفى، قلق الانشقاق والنظرية المترحلة»، ضمن: **الكرمل**، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 7-13.

7) خوري، الياس، «سؤال النكبة: الصراع بين الحاضر والتأويل. إدوارد سعيد و«مسألة فلسطين»»، ضمن: **الكرمل**، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 46-55.

8) دراج، فيصل، «صور المثقف عند إدوارد سعيد»، ضمن:

الكرمل، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 24-45.

9) ---------، «إدوارد سعيد أو أخلاقية المعرفة»، ضمن: مجلة **الآداب**، العدد 76، حزيران/يونيو - تموز/يوليو 1994، ص 30-38.

10) شاهين، محمد، «إدوارد سعيد. ذاكرة ليست للنسيان»، ضمن: **الكرمل**، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 60-71.

11) هاو، ستيفن (Stephen Howe)، «إدوارد سعيد: المسافر والمنفى»، ترجمة صبحي حديدي، ضمن: **الكرمل**، العدد 78 (شتاء 2004)، ص 14-23.

12) Anis, Mona, «Edward Said: Optimism of the Will», in: *Al-Ahram Weekly Online,* 24 Sept. - 1 Oct. 2003, Issue N° 657.

13) Sosnoski, James J., «Said, Edward W. », in: *The Johns Hopkins Guide to Literary Criticism and Theory*, The Johns Hopkins University Press, 1994.

الفصل الخامس

الإمبراطورية والمسلم الأخير
أو حديث القيامة بين «الجليل» و«الهائل»

«إن الأحداث والفِكَر الكبرى - على أن الفِكَر الكبرى هي الأحداث الكبرى - إنما هي آخر شيء يُفهَم: إن الأجيال المعاصرة لها ، لا تعيش (Erleben) هذه الأحداث، بل تمر دونها تماماً».

نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، الفقرة 285.

«وقد يبدو على الحقيقة أن ما يدور بينهم هو صراع عمالقة حول الموجود (γιγαντομαχια περι της ουσιας)».

أفلاطون، **السفسطائي**، 245 هـ.

«إن الأمركة شيء أوروبي. إنها نوع غير مفهوم بعد من الهائل الذي لا يزال بلا قيود، غير منبثق أبداً من الماهية الميتافيزيقية التامة والجامعة للأزمنة الجديدة. [أما] التأويل الأمريكي للأمركة بواسطة البراغماتية فهو لا يزال خارج الميدان الميتافيزيقي».

هيدغر، «عصر العالم-الصورة» (1938)، ضمن **شعاب** (Holzwege)، فرانكفورت، 1950، ص 103-104.

«بمعنى ما هم الذين فعلوه، لكننا نحن الذين أردناه».
بودريار، «روح الإرهاب»، ضمن **الفكر العربي المعاصر**، خريف 2001-شتاء 2002، عدد 120-121، ص 26.

I - بناء الإشكال

ربما لم يعد مريحاً لأحد أن يزعم اليوم «كونية»[1] الفلسفة، وربما لم يعد ثمة من يتوفر على السذاجة الكافية لكي يجعل من الصيغة الحديثة للعقل «الإنساني» مثالاً هادياً لتفكيره. لكن ما لا تفقده الفلسفة في أي وقت هو **غرابتها وغربتها**. إنها **حديث**

---

(1) علينا أن نفكر هنا بالجدل الذي دار في النصف الأخير من القرن العشرين حول دعوى الكونية (La thèse universaliste) بين غادمير وهابرماس.
راجع:
- H. G. Gadamer, *Vérité et méthode,* traduction partielle d'Etienne Sacre, Seuil, Paris, 1976, pp. 330-347. J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais,* PUF, Paris, 1987.
عن تأصيل مفكر لهذا النحو من الجدل راجع كتابات مطاع صفدي، الذي أفلح منذ تسعينيات القرن الماضي في إرساء ورشة «تجريب» فلسفي يمكن أن يساعدنا على التحضير لجملة من المحاورات الهادئة مع قضايا «العقل الغربي»، وجه الطرافة فيها أنها لئن كانت لا تفترض أي «قطيعة» خطابية معه، كما يزعم «الجماعويون» (Communautariens) المحليون المدافعون عن «ثوابت الأمة»، أكانوا سلفيين جدد، مثل قراء التراث، أم متكلّمين جدد، مثل «فقهاء الفلسفة»، فهي تحاول في كل مرة تشغيل الآلة التأويلية للعقل المعاصر خارج ميدانها الأصلي، وذلك بإثارة أكثر ما يمكن من إمكانات التفكير التي تتوفر عليها مشاكلنا كما تنقال في لغتنا وثقافتنا. راجع اليوم بخاصة: مطاع صفدي، **ماذا يعني أن نفكر اليوم. فلسفة الحداثة السياسية**، مركز الإنماء القومي، بيروت 2002، بخاصة ص 99-158، 334-335.

الغريب[1] في كل مرة. الغريب الذي يأتي في **سفسطائي**[2] أفلاطون من حلقة أتباع بارمنيدس (Parmenides) ليقتله في مدينة **أخرى**، ولكن أيضاً حتى يستطيع سقراط أن يقول «إن القاتل قد كان من أهل القتيل». من هو «الأب»[3] الذي ينبغي قتله اليوم؟

علينا أن ننطلق من أننا ليس فقط نقف **ما بعد عصر التنوير**، الذي انتهى اليوم إلى براغماطيقا متعالية مع آبل (Apel) وصورية مع هابرماس، تزعم التفكير بعد المنعرج اللغوي لكنها في واقعها لم تستطع أن تؤسس الصلاحية الكونية للفلسفة إلا على «وجهة النظر المتعالية»، بحيث لم تتمكن من التوجه في التفكير إلى ما هو أبعد

---

(1) راجع:
- Jacques Derrida, « La langue de l'étranger ». Discours de réception du prix Adorno à Francfort, in : *Le Monde Diplomatique* (Janvier 2002), pp. 24-27. Publié aussi sous le titre *Fichus*, Galilée, 2002.

(2) أفلاطون، **السفسطائي**، 237 أ، 241 هـ، 258 ج.

(3) «الأب» هنا مأخوذ في معنى عبارة «أب اللوغوس» التي أوردها سقراط في محاورة **الفيدروس** (257 ب) أو عبارة «أب المقال» في محاورة **المأدبة** (177 د). يقول دريدا: «ستكفي محاورة «الفيدروس» لإثبات أن مسؤولية **اللوغوس**، ومسؤولية معناه وآثاره، إنما تعود إلى المعونة، وإلى الحضور بما هو حضور أب. (...) فيدروس هو أيضاً، إنما في المأدبة هذه المرة، من يجب أن يتكلم الأول، لأنه يشغل الموقع الأول ولأنه في الأوان ذاته أبو المقال (Pater tou logou) (177d)». إن «الغرب» اليوم يزعم أنه «أب اللوغوس» و«أب القول»، ولذلك فإن «قتل الأب» (Parricide) اليوم هو مطلب تاريخاني وليس نزوة أسلوبية. هل تهيأنا لهكذا مهمة؟ راجع: جاك دريدا، **صيدلية أفلاطون**. ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب، تونس، 1998، ص 29-31.

مما رآه كانط بواسطة براديغم الذات[1]، ومن ثم أن كل مشاريع الحداثة قد باتت بلا أفق[2]، بل أننا نقبع أيضاً خارج مطالب كل ادعاءات **مضادة الحداثة**، سواء أكان ذلك من خلال النقد الجذري للعقل كما دشّنه الرومانسيون وأصّله نيتشه وهيدغر[3] وبلغ اليوم مع ريتشارد رورتي تاريخانية جذرية[4]، أو من خلال تقليد نقد العقل الأداتي الذي دشّنه ماركس وجذّره أدورنو وبنيامين (Benjamin)، ووجد أخيراً لدى بيتر سلوتردايك صيغة مفزعة في برنامج **نقد العقل الكلبي**[5]. أجل، إن التخلي عن **لاهوت التنوير** ودهرية **مضادة الحداثة** في آن واحد هو بمثابة الدمار «التاريخاني» (geschichtlich

---

(1) راجع مثلاً:
- Karl-Otto Apel, *Discussion et responsabilité. L'Éthique après Kant*, trad. fr. Chr. Bouchindhomme et M. Charrière, Éditions du Cerf, Paris, 1988, pp. 59-67. J. Habermas, *Vérité et justification*, trad. fr. R. Rochlitz, Gallimard, Paris, 2001, pp. 16, 30, 47, 73, 208, 273.

(2) إشارة إلى السياق الذي جعل ليوتار يعرّف «ما بعد الحديث» (Le postmoderne) بخاصية «أزمة السرديات» (La crise des récits) وتحديداً «الارتياب من السرديات التأسيسة (Les métarécits)». راجع:
- Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (1979), réédité: Cérès Éditions, Tunis, 1994, pp. 5-6.

(3) أفضل تجميع لعناصر تقليد النقد الجذري للعقل نجده في:
- J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. fr. Chr. Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1988, pp. 100 sqq.

(4) عن مناقشة دقيقة لطبيعة «البراغماتية الجديدة» لدى ريتشارد رورتي والإحراجات الفلسفية التي تثيرها، راجع:
- J. Habermas, *Vérité et justification*, op. cit., pp. 167-201.

(5) راجع:
- Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, trad. fr. H. Hildebrand, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1987, pp. 13-21.

(Historial – أي «المصيري» وليس محض «الحدثي» – لبنية التفكير الحالي، وذلك أن يجعله فجأة بلا أية **أبوية فلسفية** حاسمة. ولكن هل يستطيع فكر ما أن يحتمل من معنى الدمار في بنيته أكثر مما يحتوي عليه عصره من دمار تاريخاني؟

إن ما وقع يوم 11/ 09/ 2001 في نيويورك ليس حدثاً عابراً في الزمان العمومي للدولة الحديثة، بل هو **علامة** على خلل جذري في ماهية الحداثة نفسها، كان قد بدأ في التشكل قبل ذلك بكثير. وتحديداً منذ أن وجدت الحداثة في ظاهرة التنوير أداتها الجديدة لإعادة تركيب معنى الوجود في العالم. ما هو التنوير؟ إنه إجابة محددة عن هذا السؤال: كيف نشكل أفق **ما بعد الملّة** المسيحية؟[1] وذلك يعني: كيف نفلح في إخراج «الجليل» (Le sublime)[2] اللاهوتي من أفق الوجود-في-العالم ونستبدله بـ«الهائل» (Le

(1) يمكن أن نعتبر مع هابرماس أن أول تشخيص لهذا السؤال قد قام به هيغل في مقالة **روح المسيحية ومصيرها** حيث تلمس الطريق إلى طرح مسألة الحداثة بوصفها استعادة تأملية للمبدأ الذي أتت به الملّة المسيحية، أي مبدأ «الذاتية». راجع:

- J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 33-37.

(2) لا نستعمل هنا مفهوم «الجليل» في حدود دلالته «الرومانسية» أو «الاستطيقية» كما أصّلها كانط ضمن كتاب **نقد ملكة الحكم**، الفقرات 23-29، بل «الجليل» هو ميدان أنطولوجي أكثر شمولاً وجذرية من معناه المتعالي لدى كانط؛ إنه ليس خاصية راجعة بالنظر إلى إحدى ملكات «الذات»، بل هو أسلوب مخصوص للإشارة إلى الوجود في العالم على نحو «غير مفهومي» و«غير موضوعي» و«غير حسابي» وهو ما بلغ هالته العليا لدى هيدغر الثاني، من خلال عبارة «das Ereignis».

gigantesque)[1] التقني؟

فالتنوير هو استعمال تاريخاني للعلوم الحديثة لإعادة تركيب معنى العالم على نحو نقدي يخرج الفكر من الأفق اللاهوتي إلى أفق ما-بعد-اللاهوتي[2]. هل هذا ما تمّ فعلاً؟ نحن نصطدم بواقعة **كلبية**[3] ثاوية في ماهية التنوير: إنه قد انقلب فجأة إلى لاهوت جديد لأمة لم تعد ملّة، لكنها دفعت بكل خطة الملّة إلى أقصاها، من أجل أنها لم تستطع الاستغناء عن الأساس الميتافيزيقي للملّة، أي فكرة النور الطبيعي الذي يحمله الإنسان في نفسه ويجعله مستقلاً في حكمه على الموجود وتسخيره؛ هذا اللاهوت هو **لاهوت التقدم**. في هذا السياق تمّ بناء فكرة «الغرب» وتحويلها إلى مكيال عنيف للسيطرة على **بنية العالم الحديثة**. ليس «الغرب» سوى فنّ ترجمة ميتافيزيقا الملّة في شكل أمة ما بعد لاهوتية. لكن الغرب لم يستطع إلى حدّ الآن أن يسيطر على غيّرية الملّة التي تقوّمه. إنه **لا**-ملّة بمعنى دقيق، أي ملّة تحتمل **سلبيتها وغيّريتها** مع نفسها إلى أقصاها. وإن المعنى الأصلي لمصطلح «العلمنة» (Sécularisation) من لفظة Saeculum التي تعني في أصلها «العالم» و«الدنيا» و«القرن»، لا

(1) راجع:

- M. Heidegger, *Beitrge zur Philosophie*, Vom Ereignis. **Gesamtausgabe**, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, §§ 70, p. 260.

(2) يمكن اعتبار مقولة «المعرفة سلطة» (Savoir c'est pouvoir) الشعار الأعلى للتنوير، مع تدقيق هو أنه لا معرفة إلا المعرفة العلمية. راجع:

- Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, op. cit., pp. 8 sqq.

(3) المصدر نفسه، ص 20 وما بعدها.

تعني أكثر من ذلك: إن العلمنة هي مواصلة الملّة بطرق «أخرى»، أي بطرق «عامية» أو «دنيوية» (Profane) وبكلمة حادة «عالمية» (Mondaine)، بحيث تكون «العولمة» في سرها «علمنة» مقلوبة لبقية الإنسانية، وهي مقلوبة لأنها تأخذ خطة «تمسيح» (Christianisation) العالم بوصفها شكلاً سعيداً من التبشير بالحداثة[1].

---

(1) بيد أن ذلك لا يعني إن المعركة مع «الغرب» هي «حرب دينية» أكانت صريحة (وعي الاستشهاديين) أو متنكرة (الكتابات الكلامية المعاصرة في صيغتها المكتملة لدى طه عبد الرحمن). إن فكّ الارتباط مع فكرة الغرب (أي التاريخانية الحديثة) ليس مهمة «لاهوتية» أو «كلامية»، بل مشكل **نظري علينا أن نذهب في احتمال «تاريخ الحقيقة» الذي يفترضه إلى النهاية.** وإذا كان الغرب يستعمل «المسيحية» نموذجاً سرياً، فإن ذلك ليس حجة كافية لتحويل التفكير ضدّه إلى مناظرة كلامية. إن هشاشة أطروحة «الكونية» اليوم ليس مناسبة لبناء «علم كلام معاصر»، بل لخوض **تأصيل فلسفي عالمي بالعربية من أجل كونية جديدة** يستعمل كل ما يتوفر عليه في حقله التداولي اليومي الحالي من عناصر دلالية واصطلاحية وإشكالية مهما كان مأتاها (تراثية، محلية، عالمية...). أما الدفاع الكلامي عن أطروحة انعدام «الكونية» الفلسفية أصلاً، فهو موقف لئن كان ينطوي على اجتهاد منهجي طريف وإرادة تأصيل عالية، فهو لا يؤدي في سره الرومانسي إلا إلى هيئة «المسلم الأخير» الذي قرر تغيير قبلة العالم بموته الخاص. حول موقف طه عبد الرحمن، من جهة ما يقوم على تجذير رومانسي للموقف اللاهوتي الإسلامي المضاد للكونية الفلسفية بوصفها لا تعدو أن تكون «تهويداً» خفياً للعقل المعاصر، راجع مقالته التي تكمن طرافتها، برغم قصد المؤلف، في ما اقتبسه من طريقة كانط في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** في البحث عن قوانين الكونية العملية في شكل «أوامر قطعية» سماها مؤلفنا «خططاً»: «الفلسفة بين الكونية والقومية والإنسان العربي بين الجهاد والاجتهاد»، ضمن: **دراسات فلسفية**. مجلة تصدر عن قسم الدراسات =

من أجل ذلك لا يبدو أن «الحوار مع الغرب»[1] اليوم ممكن روحياً ولا هو أفضل طريقة تاريخانية للتصرف إزاءه. إنه لا يحمل في ذاته شروط إمكان الحوار ولا النضج الروحي أو الإعداد التاريخي لذلك. إن الغرب يشتق ماهيته من اللا-ملّة، أي من علمنة عنيفة هي تجذير تاريخاني دقيق لسلبية وغيّرية أساسيتين فيه. ولذلك هو لا يرى من دلالة لوجودنا ووجود كل بقية الإنسانية الحالية سوى دلالة «مضادة الغرب». إن الغرب اليوم إنسانية صماء بلغت أقصى استعدادها التاريخاني لتفريغ العالم من «الآخر» بعامة.

وقد تفضي جملة هذه الاعتبارات إلى المطالب التالية:

§ 1- بأي معنى يمكن تأويل «العولمة» بوصفها في سرها ليست سوى «علمنة» (Sécularisation) متنكرة لبقية الإنسانية؟

= الفلسفية في بيت الحكمة، بغداد، العدد 2 (نيسان/ أبريل - حزيران/ يونيو)، السنة الثالثة، 2001، ص 5-22.

(1) إن كل الجهود التي يبذلها آبل وهابرماس لإرساء «آداب المناظرة» (Éthique de la discussion) تهدف إلى مقاومة السقوط في «التاريخوية» (L'historicisme) و«النسبانية» (Relativisme)، وهي التهمة النظرية التي يصرفانها ضدّ كل من هيدغر وغادمير ودريدا وروورتي، على أساس أن كل فهم للحقيقة انطلاقاً من «لغة» ما أو «ثقافة» ما أو «عصر» ما يحكم على نفسه بالانغلاق في رؤية مغلقة للعالم ويفرط من ثمة في دعوى «الكونية». وعلى ذلك فإن آبل وهابرماس يفترضان جدلاً أن «النقاش» الذي يدور في نطاق «الجماعة اللغوية» **الغربية** هو النموذج المعتمد عن النقاش والحجاج الذي يجب أن يدور في «الجماعة المثالية» التي بإمكانها وحدها تأمين المنعرج البراغماتي من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة وتأسيس «إتيقا النقاش» بين المشاركين «الممكنين» فيه. راجع:

- K. O. Apel, *Éthique de la discussion*, trad. fr. M. Hunyadi, Éditions du Cerf, Paris, 1944, pp. 16, 37 sqq.

§ 2- إلى أي مدى يمكننا الافتراض بأن فكرة «القيامة» الإسلامية قد تمنح الفكر المعاصر نموذجاً تاريخانياً من المقاومة؟

§ 3- بأي وجه يمكن تخريج الدلالة الفلسفية لما وقع يوم 11/ 09 بوصفها صداماً بين «الجليل» قبل الحديث و«الهائل» بعد الحديث؟

* * *

§ 1- العولمة والعلمنة: نهاية «الدولة/ الأمة» وبداية سياسة «ما-بعد-الملّة» (مناقشة لأطروحة هابرماس)

ينبّه هابرماس[1] إلى أن الدولة/ الأمة قد بلغت حدّها، وأن الغرب قد دخل في طور الدولة «ما-بعد-القومية»، وذلك من قبل أن مفهوم «السيادة» الذي تأسست عليه قد فقد جدواه النظرية. هذا التشخيص ليس حقوقياً فقط، بل هو تاريخاني، نعني أنه ليس ناتجاً عن نقد إبستيمولوجي للأساس النظري لمفهوم الدولة الحقوقية، بل هو علامة على تغير طريف في تاريخ العالم نفسه[2]. إن أزمة مفهوم «السيادة» الكلاسيكي هو مؤشر على معنى «ما بعد حديث»، أي «ما-بعد-قومي»، لسياسة العالم وجدت اليوم في ظاهرة «العولمة»

---

(1) راجع:

- J. Habermas, *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, trad. fr. R. Rochlitz, Fayard, Paris, 1998, pp. 111 sqq. Aussi : *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. fr. R. Rochlitz, Fayard, Paris, 2000, pp. 33 sqq.

(2) راجع:

- Après l'État-nation. *Une nouvelle constellation politique,* op. cit., pp. 19 sqq.

أداتها التاريخانية[1].

بيد أن طريقة هابرماس في تخريج معنى «العولمة» بوصفه دخول الدولة الحديثة في طور «ما-بعد-القومية» تقوم على افتراض أساسي لا يبدو أننا جاهزون تماماً للإقرار به: إنه يفترض أن الدولة/ الأمة التي يتمّ تجاوزها هي دولة أفلحت في كسب المعارك الثلاثة الحاسمة لتاريخها الحديث: العلمنة والديمقراطية والعدالة، ومن ثمة أن ظاهرة «العولمة»، أي السياسة ما بعد القومية للعالم الحالي، لا يُنظر لها إلا من زاوية «التهديد»[2] الليبرالي الجديد لامتيازات المواطن السعيد للدولة/ الأمة، بحيث هي تمثل عنده «التحدي الرئيسي» في تاريخ الدولة الأوروبية ما بعد الحرب[3]. إن هابرماس يمتنع عن البحث عن «طريق ثالث» يتجاوز الليبرالية الجديدة والديمقراطية-الاجتماعية القديمة[4]، ويحكم عليه بأنه مجرد عمل «طوباوي»[5]، رغم كونه يقرّ بأن العولمة هي مسار لا رجعة عنه[6].

لنسأل الآن: ماذا لو لم يكن هذا التشخيص غير بحث عن «تضامن كوسموبوليطيقي» (Une solidarité cosmopolitique)[7] كانطي جديد، لا يقدم آخر المطاف غير حلّ حقوقي/ أخلاقي

---

(1) المصدر نفسه، ص 47-48، 54 وما بعدها.
(2) المصدر نفسه، ص 32.
(3) المصدر نفسه، ص 27.
(4) المصدر نفسه، ص 9.
(5) المصدر نفسه، ص 35.
(6) المصدر نفسه، ص 27.
(7) المصدر نفسه، ص 37-39.

لمشكل ينتهي على الأغلب إلى طمس الصعوبة اللاهوتية/ السياسية التي يمتنع قصداً عن التفكير فيها كما هي، أي بوصفها تتعلق بقبلة تاريخ العالم وليس بمشكل من مشاكل المجتمع المدني؟ إن هابرماس لا يرى من حلّ لتحدي العولمة غير سحب نموذج المجتمع المدني للدولة/ الأمة الأوروبية على سياسة العالم نحو مشروع مجتمع مدني بلا حدود، أو ما بعد قومي.

إن بيت القصيد يكمن في القرار المبدئي الذي نبني عليه معنى «التحدي» الذي ترفعه العولمة في أفق التفلسف الراهن: هل هي مشكل اقتصادي أم أزمة تاريخانية؟

إن النقطة الموجبة في تحليل هابرماس هي رفضه لأن يكون الحل في إقامة «دولة عالمية»[1]: إن العولمة تحدٍ للدولة/ الأمة، لكن رفع هذا التحدي لا يمكن أن يتمّ بواسطة دولة عالمية، بل باستعمال ضابط لفكرة «المجتمع المدني» كما تمخضت داخل أفق الدولة/ الأمة من أجل تدبير سياسة الجماعة الإنسانية الحالية على نحو كوسموبوليطيقي. وحسب هابرماس، فإنه «إذا كنا لا نستطيع أن نحلّ النزاعات، علينا على الأقل أن نفكك النظرة النقدية التي تحوّلها إلى **تحديات**»[2]. إن ذلك يدفعنا لأن نسأل: هل خرج هابرماس من أفق الدولة/ الأمة؟ نعني هل استنظر المعنى الجوهري للتحدي الذي ترسمه العولمة في سماء الإنسانية الحالية؟

قد يسود اليوم تسليم نظري بأن الدولة/ الأمة الحديثة هي في

(1) المصدر نفسه، ص 38.
(2) المصدر نفسه، ص 44.

أساسها الحقوقي كيان علماني، ومن ثم أن أزماتها هي في جوهرها أزمات «مدنية». إنه في هذا الأفق ينظر الفلاسفة الغربيون إلى تحدي العولمة، أكانوا مدافعين عنها أم مقاومين لها. ولذلك فإن ظاهرة «العولمة» قد بدت للبعض منهم في مظهر مولد «إمبراطورية»(1) ما بعد حديثة. ولذلك أيضاً يفترض هابرماس أن النزاع الثقافي الأساسي راهناً هو نزاع بين «غرب مُعلمَن في أغلبه» و«عالم إسلامي أصولي أكثر فأكثر» و«نزعات اجتماعية-مركزية (Sociocentriques) في الشرق الأقصى»(2). هذا التخريج لم يجد من مقوم ثقافي حاسم في فكرة الغرب غير خاصية العلمنة. والحال أن هابرماس لا يعبّر هنا إلا عن المأمول الفلسفي الذي ترتسمه نظرة لا تزال تصرّ على أن «الحداثة مشروع لم يكتمل»(3)، ولا تزال تعوّل على تنوير جديد يحدد ما يجب أن يكون عليه الغرب بعد انهيار الدولة القومية منذ مطلع التسعينيات. ولأن هابرماس لا يقبل مراجعة فكرة «الغرب»، أعني إعادتها إلى أصولها اللاهوتية/ السياسية التي لم يفعل الجهاز الحقوقي غير وضعها خارج المدار فحسب، فهو لم يجد أي تفسير للنزاع الثقافي مع **الآخر** غير معنى «التحدي» الذي يرفعه في وجه الغرب المعلمَن إسلام أصولي وشرق-أقصى متمركز على جماعته الإثنية.

---

(1) راجع:

- M. Hardt. A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

(3) راجع:

- J. Habermas, « La modernité : un projet inachevé », trad. fr. G. Raulet, in : *Critique*, t. xxxvii, n° 413, oct. 1981.

لو أخذنا الآن أحداث 11/ 09 زاوية نظر إلى مسألة نهاية الدولة/ الأمة التي شخّصها هابرماس، لفقدنا للتو راحة العقل التواصلي الذي لا يقرّ من معنى الدولة غير أساسها الحقوقي. إن 11/ 09 هو «يوم» ما بعد قومي، لأنه لا يحارب الدولة الحقوقية باسم أي معنى من المعاني الحديثة للثورة: إنه ليس احتجاجاً مدنياً باسم حريات الفرد الحديث، ولا عنفاً تاريخياً للاستيلاء على وسائل الإنتاج، ولا دفاعاً رومانسياً عن حرمة الوطن. إن أحداث 11/ 09 قد وقعت في أفق تفكير مختلف تماماً عما كان ينتظره هابرماس من مرحلة ما بعد الدولة القومية. وإذا كان يقترح أن نتأوّل «العولمة» بوصفها ضرباً من «المجتمع المدني» العالمي، فهو لن يستطيع أن يرى في أحداث 11/ 09 غير ضرب من «الحرب الأهلية» ما بعد القومية بين مواطنين كونيين صارت الهوية القومية أضعف مقوماتهم.

قد يبدو لنا أن المنعرج ما بعد القومي مثله مثل واقعة 11/ 09، هما مفعولان طبيعيان لظاهرة العولمة. أحدهما موجب هو انقلاب الدولة/ الأمة إلى دولة عالمية، هي أمريكا؛ والآخر سالب هو مقاومة هذه العولمة وهذه الدولة العالمية على نحو «أصولي» و«جماعوي» (Communautaire) غير مسبوق. وعلى ذلك فهذان الحدثان، أي اهتزاز معنى الدولة/ الأمة وواقعة 11/ 09 ، هما يشيران إلى أفق استشكال لا يزال التفلسف الغربي بعيداً عن أن يستبصره.

أجل، إن العولمة مرحلة تقع ما بعد فلسفات التاريخ التي بررت وجود الدول القومية، وهي أيضاً مرحلة ما بعد مدنية من حيث هي اندفاع كوسموبوليطيقي نحو المواطنة العالمية، وهي بذلك مرحلة ما بعد قومية تلمّح إلى انزلاق الإنسانية في وجود تاريخي لن يعود فيه

«الشعب» هو النواة الحقوقية للدولة.

بيد أن هذه الوُصوف على وجاهتها لا تساعدنا في شيء على فهم ما وقع يوم 11/ 09: إن يوم 11/ 09 يظلّ في أفق التفكير الذي يقترحه هابرماس غير قابل للتفسير إلا على نحو حقوقي (بوصفه عنفاً) أو ثقافي (بوصفه خاصية أصولية أو جماعوية غير غربية). والحال أن تلك الواقعة لا هي حقوقية ولا ثقافية؛ إنها تقع ما وراء كل مقولات العقل التحليلي المعاصر عن العولمة. وذلك إنها حسب افتراضنا شكل طريف تماماً من مقاومة العولمة نسميها جزافاً المقاومة «القيامية». فكيف تكون «القيامة» شكلاً تاريخانياً من المقاومة؟

§ 2- القيامة بوصفها شكلاً تاريخانياً من المقاومة

علينا أن نسأل: هل أن مقاومة العولمة هي المهمة التي أُنيطت بعهدة «غير الغربيين» بعامة؟ أم «المسلم الأخير» - الذي هو افتراضياً، كل واحد منا، مع تأجيل التنفيذ - قد خصّ بها نفسه دون بقية الإنسانية؟[1]

(1) إن المقولة الموجهة هنا هي مقولة «الجهاد». لكننا لا نأخذ الجهاد في معناه اللاهوتي كما دعا إليه القرآن، أي «الجهاد في سبيل الله»، أو في معانيه السياسية المداولة («حرب مقدسة»، «حرب دينية». . .)، بل على وجه الخصوص من ناحية دلالته بوصفه مشكلاً في فلسفة التاريخ، وبعبارة أدق في «تاريخ العالم» ومن ثمة بوصفه طريقة مخصوصة في طرح مسألة «العالمية»: إن الجهاد إذن ليس «عنفاً» (بالمعنى الحقوقي) ولا «فتنة» (بالمعنى اللاهوتي) ولا «عصياناً» (بالمعنى المدني)، بل هو قرار «تاريخاني» بتوجيه «قبلة» تاريخ العالم نحو أفق «الملّة» وفرضه على بقية الإنسانية. إنه صراع حول «الكونية». يقول ابن خلدون: «والملّة الإسلامية لمّا كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام =

إذا صح إن ظاهرة العولمة تقبل من نفسها أن تُتأوّل انطلاقاً من المعجم الروماني بوصفها مولداً ما-بعد-حديث لضرب من «الإمبراطورية»، فإن مقاومة العولمة هي عندنا قد ظهرت في صيغة أقرب ما تكون إلى المعجم اللاهوتي، وإلى أن تُتأوّل من خلال فكرة ما-بعد-حديثة عن «القيامة». من أجل ذلك، فإن 11/ 09 هو حدث تاريخاني ما-بعد-حديث -أي غير تأسيسي بل تفكيكي - نكتة الصعوبة فيه أنه يقبل من نفسه أن يُقرأ في سجلين متنافيين: فهو علامة على منعرج «إمبراطوري» للدولة/ الأمة التي انقلبت سيادتها الحقوقية إلى سيادة رقمية على العالم؛ لكنه بالقدر نفسه واقعة «قيامية» هي النقطة القصوى من عودة الإلهي في أفق العلمانية العنيفة التي انخرطت فيها الإنسانية الحالية. إن حدث 11/ 09 هو إمبراطوري وقيامي بشكل لا يقبل الانفصال.

وقد نحصي بعض علامات العصر الإمبراطوري/ القيامي الذي

= طوعاً أو كرهاً اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. وأما سوى الملّة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط؛ فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك؛ وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه، لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملّة الإسلامية، وانما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم». (ابن خلدون، **المقدمة**، الباب الثالث، الفصل 33). عن بحث تأريخي في مفهوم «الجهاد» في نظام الخطاب العربي الإسلامي (فقهاً وكلاماً وتصوفاً وسياسة) راجع: د. محمد رحموني، **الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة. بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة**، دار الطليعة، بيروت، 2002.

دخلته الإنسانية ما-بعد-الحديثة بعد 11/ 09 على هذا المنحى:

أ- إن مفهوم «الحداثة» (كما هو معروض في «سردية التنوير») لم يعد شعاراً جدياً للعقل المعاصر؛ وهذا الحكم يسري بالقدر نفسه على شعار «مضادة الحداثة» (سواء كما هو مرسوم في برنامج «نقد العقل الأداتي» من ماركس إلى أدورنو، أو في مهام النقد الجذري للعقل كما هو مصرّف من نيتشه إلى فوكو)؛ إن الجديد هو السؤال الغامض وغير المستقر بعد عن معنى «ما بعد الحداثة» لدى مفكرين مثل ليوتار (Lyotard) ورورتي ودريدا الأخير[1].

ب- إن الدولة/ الأمة قد استنفذت كل منطق الدولة الذي قامت عليه عندما تبيّن بعد 11/ 09 أن مفهوم «السيادة» الذي يقوّمها قد صار أكثر ما يكون هشاً وإجرائياً فحسب[2]؛

ت- إن عودة «الديني» ليس مجرد ظاهرة أنثروبولوجية سطحية، بل هي عارض على أزمة في خطة الحداثة نفسها: أن الحداثة لم تعد

---

(1) يمكن اعتبار تقرير ليوتار الذي عقد سنة 1979 تحت عنوان الوضعية ما بعد الحديثة (La condition postmoderne) بمثابة تدشين نظري للبحث الفلسفي في معنى «ما بعد الحديث». قبل ذلك كان السؤال عن ما بعد الحديث «معمارياً» ثم صار «إستطيقياً» أو «نقدياً» (بالمعنى الفني)، كما في أعمال إيهاب حسن، قبل أن يصبح فلسفياً مع ليوتار. راجع:

مارجريت روز، **ما بعد الحداثة**، ترجمه عن الإنكليزية أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص 53-105.

- J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, op. cit., pp. 5-9.

(2) راجع:

- J. Habermas, *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, op. cit., pp. 111-119, 141 sqq. Aussi : *Après l'État-nation*, op. cit., pp. 30, 32, 46-48, 51, 54, 56, 62.

تملك ما سماه هابرماس «معياريتها الذاتية»[1]. وهذا المشكل يزداد حدّة حين نكتشف أن مضادة الحداثة لم تؤدِ إلا إلى تدمير مكاسب الحداثة الحقوقية على نحو عدمي انتهى مع بيتر سلوترديك إلى كلبية سعيدة[2]؛

ث- إن العقل الحقوقي الذي سيطر على معنى الشرعية الحديث قد أصابته هزّة بنيوية حين عاد العنصر «غير الحقوقي» أو «الجماعوي» (Communautarien) إلى الاشتغال بوصفه مصدراً حاسماً للمشروعية التاريخية لشعوب بأكملها[3]؛

---

(1) راجع:

- J. Habermas, *Le discours*, op. cit., pp. 8, 19.

(2) راجع:

- Peter Sloterdijk, *La domestication de l'Être*, trad. fr. Olivier Mannoni, Éditions Mille et Une Nuit, 2000, pp. 8 sqq. Aussi : *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*, trad. fr. Olivier Mannoni, Éditions Mille et Une Nuit, 2000, pp. 31 sqq.

(3) إن الخلفية النظرية لأقوى صيغة راهنة لمسألة «المشروعية» (Légitimité) السياسية، كما نجدها في كتابات هابرماس منذ تسعينات القرن الماضي، أي بخاصة في كتاب **العيانية والصلاحية** (Faktizität und Geltung) (1992)، الذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان **الحق والديمقراطية** (1997)، ثم في كتابه **تضمن الآخر** (Die Einbeziehung des Andenen) (1996) والذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان **الإدماج الجمهوري** (L'intégration républicaine) (1998)، إنما هي التسليم الإستراتيجي بأن الدولة الحقوقية قد تأسست على الانتقال الحاسم من الرؤية الدينية للعالم إلى أفق الحداثة، أي من معنى «الحقّ المقدس» إلى «الحقّ العقلي»، الذي يستمد من العقل البشري معياريته الخاصة، وبعبارة أكثر حدّة: إن هذه الخلفية هي ظاهرة «العلمنة» (Laïcisation) بوصفها أساساً نظرياً وتاريخياً لكل التصورات الحديثة للمشروعية وللمسألة الحاسمة اليوم، أي مسألة =

ج- إن ما حاولته فلسفات التاريخ منذ الثورة الفرنسية، أي ملء الفراغ التاريخاني الذي خلفه انسحاب الآلهة(1)، قد باء بالفشل؛ بل صار رهان أغلب الفلسفات المعاصرة أن تفلح في الإفلات من أفق التاريخوية (L'historicisme) التي صارت تكبّلها(2)؛

= الديمقراطية. غير أن «الجدل بين الغربيين (Le débat entre occidentaux)»، والعبارة لهابرماس، الدائر في الفلسفة والنظرية السياسية منذ ثمانينيات القرن الماضي (بين الليبراليين والجماعويين، وبين الليبراليين والجمهوريين، وبين الليبراليين والقوميين) يبيّن أن الوضعية النظرية لمسألة المشروعية راهناً هي أكثر تعقيداً وتركيباً من الفصل المبسط بين «مصدر ديني» و«مصدر علماني» للمشروعية. ونحن نكتفي هنا بسوق مثال واحد، هو موقف «الجماعويين»: فهُم يرفضون التأويل الليبرالي للسياسة بوصفها ترجمة للمصالح الخاصة للأفراد (المالكين) إلى وقائع حقوقية، وذلك أنهم يفهمون السياسة فهماً «إتيقياً» يؤسس ذاته على تملك هرمينوطيقي لتقاليد راسخة في جماعة عينية، بحيث لا يمكن الفصل بين مشروعية الديمقراطية المبحوث عنها وبين التفاهم التاريخي حول الهوية الجمعية (L'identité collective) لتلك الجماعة الإتيقية. إن صلاحية القوانين ليست «حقوقية» بحتة، بل هي أيضاً صلاحية «إتيقية»، أي لا تنفصل عن تأويل ما للعالم ولـ«شكل الحياة» الساري. راجع:

- J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. fr. R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997, pp. 40, 164-165, 292, 303-307, 335. Aussi : *L'intégration républicaine*, op. cit., pp. 102, 246.

(1) «انسحاب الآلهة» (Entgötterung) بما هو خاصية جوهرية للعصور الحديثة هي إشارة هيدغرية، أي من وجهة نظر «تاريخ الوجود»، لما يسميه الحقوقيون واللاهوتيون باسم «العلمنة». راجع:

- M. Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », in : *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. Wolfgang Brokmeier, nouvelle édition, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1962, p. 100.

(2) إن نقد «التاريخوية» (L'historicisme) تقليد دشنه نيتشه منذ سبعينيات القرن =

ح- إن أمريكا[1] هي اللحظة القصوى من الدولة/ الأمة التي اكتشفت فجأة أن «العولمة» الاقتصادية يمكن جداً أن تنقلب إلى علامة على مولد إمبراطورية ما-بعد-حديثة، هي الدولة العالمية لعصر الديجيتال[2].

= التاسع عشر وعلى ذلك فإن أفضل النجاحات الهرمينوطيقية للقرن العشرين من هيدغر إلى فوكو ورورتي، هي تدين في سرها إلى احتراف ضرب سعيد من التاريخاوية هو الرحم الوحيد لتاريخ الحقيقة الذي تدافع عنه. إن «التاريخاوية» التي نعتها نيتشه سنة 1874 بكونها «حكماً مسبقاً غربياً» (Un préjugé occidental) قد أصبحت مع رورتي سياقاً نظرياً صالحاً للدفاع عن براغماتية «ذات مركزية إثنية» (Ethnocentrique) لأنها تريد أن تكون كما قال هيغل «عصرها مدركاً في الفكر»:

F. Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », in *Considérations inactuelles I et II*, trad. fr. Pierre Rusch, Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, pp. 93-103. R. Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, trad. fr. Jean-Pierre Cometti, Seuil, Paris, 1993, pp. 319-320, 398.

(1) لقد أصبحت «أمريكا» و«الأمريكانية» (L'américanisme) و«الأمركة» (Américanisation) مصطلحات للتفكير وليس فقط تسميات جغرافية أو ثقافية. راجع:

- Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. fr. K. Papaioannou, UGE, coll. « 10/18 », Paris, 1965, p. 242.

- M. Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », in : *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 145-146. J. Habermas, *Après l'État-nation*, op. cit., p. 47.

(2) نحن نأخذ «الديجيتال» (الرقمي) بوصفه مصطلحاً آخر للإشارة إلى ما سماه هيدغر "das Gestell" القشتال. راجع:

M. Heidegger, « La question de la technique », in : *Essais et conférences*, trad. fr. André Préau, Gallimard, Paris, 1958, pp. 26 sqq.

خ- إن «أحداث»[1] 11/ 09 هي الكابوس التاريخاني الذي أيقظ أمريكا من حلم إمبراطورية الديجيتال التي أخذت أمريكا تتأهب لفرضه على بقية الإنسانية، وهو كابوس لأنه ليس حلماً حديثاً يستمد من الأفق الحقوقي للدولة/ الأمة أدواته، بل هو واقعة قبل-حديثة، من جهة المحرك اللاهوتي الذي ينطلق منه، وما-بعد-حديثة من جهة الاستيلاء العدمي على آلة الديجيتال وتوجيهه ضدّ «الهائل» (Le gigantesque) التقني[2] الذي تفتخر به إمبراطورية الديجيتال.

إن الطائرات التي فُجرت على برجيّ نيويورك ليست وسائل نقل عادية؛ بل هي كائنات رقمية لم يعد ممكناً فهمها بالاعتماد على التصور الأنثروبولوجي-الأداتي للتقنية؛ إن هذه الطائرات التي وُجهت ضدّ «الهائل» الذي اخترعه عصر التقنية[3] - أي ضدّ البديل

---

(1) علينا أخذ هذه «الأحداث» (هكذا سماها بن لادن) في المعنى الذي أشار إليه نيتشه في الفقرة 285 **ما وراء الخير والشر**، قائلاً: «إن الأحداث والفِكَر الكبرى - على أن الفِكَر الكبرى هي الأحداث الكبرى - إنما هي آخر ما يفهَم: إن الأجيال المعاصرة لها لا **تعيش** (Erleben) هذه الأحداث، بل تمرّ دونها تماماً. إن الأمر يحدث كما في مملكة النجوم، حيث أن نور أبعد نجم هو آخر نور يأتي إلى بني الإنسان؛ وقبل أن يصل، كان الإنسان **ينكر** أن يكون ههنا نجم أصلاً».

(2) يقول هيدغر: «إن الأمركة شيء أوروبي. إنها نوع غير مفهوم بعد من الهائل الذي لا يزال بلا قيود ولا يزال غير منبثق أبداً من الماهية الميتافيزيقية التامة والجامعة للعصر الحديث. وإن التأويل الأمريكي للأمركة بواسطة البراغماتية إنما لا يزال بعد خارج الميدان الميتافيزيقي». راجع:
- M. Heidegger, « L'époque des conceptions du monde», in : *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., pp. 145-146.

(3) عن الفرق بين أن نأخذ التقنية مأخذاً أداتياً وأنثروبولوجياً وبين أن نتأول ماهيتها بوصفها صادرة من تاريخ الوجود نفسه، راجع: =

التقني عن معنى «الجليل» (Le sublime) الذي خلقته الأديان - هي حيوانات ديجيتال استطاع المسلم الأخير أن يدجنها بـ«موته الخاص»[1] بفنّ مستحدث تماماً من الموت الذكي، أي الرقمي، الذي لا علاقة له بأي نمط من الأنماط الحديثة للموت: فإذا كان هيغل يفترض أن الخاصية غير المسبوقة للموت الحديث هو طابعه اللاشخصي[2]، فإن الموت القيامي للذين فجروا أنفسهم على «الهائل» ما-بعد-الحديث هو موت شخصي جداً، لأنه موت ذكي

= - M. Heidegger, « La question de la technique », in : *Essais et conférences*, op. cit., pp. 10 sqq.

(1) راجع: جان بودريار، «روح الإرهاب»، ضمن **الفكر العربي المعاصر**، العدد 120-121 (خريف 2001/ شتاء 2002)، ص 29. إذا كان هذا المقال هو بوجه ما أفضل ما كتب عن دلالة أحداث أيلول/ سبتمبر من داخل سياق «العقل الغربي» الحالي، حيث يحكم سلفاً على ما حدث يوم 11/ 09 بأنه «روح الإرهاب»، فهو أيضاً أقرب نصّ يمكن أن يكتبه أحدنا من داخل أفق الفكر العربي الإسلامي الراهن. لكن ما يقلق حقاً في هذا المقال ليس فقط صفة «الإرهابيين»، بل تأويل بودريار للاستشهاديين وكأنهم أبطال عمل فني ما بعد حديث، شخوص «رمزية» وليسوا أشخاصاً تاريخيين يحملون «رسالة» محددة إلى طرف محدد في معركة محددة. إنه يلح في كل سطر من المقالة بشكل «كلبي» أحياناً، على «فرادة» و«سبقية» و«فجائية» ما وقع، لكنه لا يستطيع أن يفسر **لماذا** وقع ذلك، وبخاصة لماذا كان الفعلة «غير-غربيين». إن ما قدمه بودريار هو تخريج «إستطيقي» لـ«روح الإرهاب»، يشبه أن يكون «كلبية سعيدة» تحتفل بما وقع احتفالاً «عدمياً»، أعني تسعى إلى رسم صورة قصوى وفريدة وتامة عن إرهاب معمم يخترق الغرب الحالي من كل صوب.

(2) راجع:

- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. Derathé, Vrin, Paris, 1982, § 328.

هو نفسه خاصية طريفة في العنصر الإنساني لم تكن ممكنة قبل عصر الديجيتال.

إن الإنسانية الحالية التي دشنها الفراعنة وبلغت مع الفراعنة الجدد منعرجاً مخيفاً، قد عرفت دلالات متعددة للموت، فهناك موت طبيعي، وموت ما-بعد-طبيعي، أي تأملي[1]، وهناك موت طبي وموت قانوني وهناك موت تاريخي وموت سياسي؛ موتات عدة يختبئ وراءها ممثل وحيد هو الجسد الذي يعلن عن فساده وتُمات شهواته وتُستعمل رمزيته في الفضاء العمومي ويقرر الطبيب غيبوبته اللامتناهية ويُشهَد قانونياً على غيابه الدائم. لكن ما وقع يوم 11/ 09 هو نوع جديد تماماً من استعمال الموت، ومن ثم نوع جديد تماماً من الإقامة في الجسد: إنه الموت الرقمي. إنه موت ذكي هو استعمال طريف تماماً للجسد بوصفه كميناً تقنياً.

إن الجسد، جسد الاستشهاديين الذين حوّلوا الطائرات إلى حيوانات ديجيتال غير افتراضية، ليس الجسد «الموضوع» أو «الآخر» أو «المريض» أو «المعتقل» أو «البدائي» أو «الهامشي» أو جسد

(1) في محاورة الفيدون بسط أفلاطون رأياً طريفاً بالنسبة لغرضنا: فإن سقراط من جهة يعلن أن «قتل النفس غير مباح» (62 أ) وأنه «لا ينبغي أن نقتل أنفسنا قبل أن يفرضه الرب علينا فرضاً، كما فعل اليوم بالنسبة إليـ[ـه]» (62 ب)، لكنه من جهة أخرى يوافق ما تقوله العامة من أنه «بتعاطي الفلسفة كما ينبغي، لا يفعل المرء غير طلب الموت» وأن «الفلاسفة هم بعد موتى» (64 أ-د)، حتى قبل مغادرة الجسد. هذا التحكم التأملي في الموت الخاص هو موقف روحي فقدته العلاقة الحديثة بالموت. وهو ما أفزع الغرب من الاستعمال العمومي للموت الخاص لدى الاستشهاديين.

«الدعاية»[1]؛ إنه يقع ما وراء الاستعمالات الحديثة للجسد. إنه الجسد/ الآية الذي يقيم دوماً في حضرة إله لا ينام. وعلى ذلك هو جسد عادي تماماً، لأنه لا يحمل أية علامة خاصة غير بشرته العابرة للأزمنة؛ إنه أيضاً جسد خاص، يوضع بين الأجساد الآدمية «الحديثة» الأخرى. وعلى ذلك فإنه جسد يتميز عن كل الأجساد الحديثة التي تحيط به يوم 11/ 09 بأنه في حقيقته جسد/ كمين، جسد تدرب بشكل عدمي على تدمير كل الأجساد الأخرى. إن الحداثة إذن هي اللباس[2] الذي اختفى وراءه المسلم الأخير لإكراه حيوانات الديجيتال على إخراج كل «الهائل» التقني الذي تختزنه في رفاهيتها الوثيرة، نعني على إخراج «القيامة» التي تختبئ في «الهائل» التقني دون أن يراها. إن القيامة هي الخروج من الجسد/ الموضوع إلى

---

(1) إن تاريخ الجسد كما كتبه فوكو في **المراقبة والمعاقبة** لئن كان مضاداً للحداثة، فهو لا يخرج عن منطقها في شيء: إنه يحاسب الحداثة بوصفها قامت على إرادة معرفة لئن جعلت من الإنسان «ذاتاً» سائدة متعالية على العالم «الموضوع»، فهي قد انتهت إلى «موضعة» هذا الإنسان ودمرت تعاليه. هذا النوع من التأريخ للجسد-الموضوع لا يمكّننا من فهم الجسد الاستشهادي، لأنه لا يمكن أن يحدد «القبلي التاريخي» الذي يعيننا على فهمه. راجع: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة. ولادة السجن**، ترجمة د. علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، دار الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 157-161.

(2) إن تنكر المسلم الأخير في لباس الحداثة هو استعمال كلبي لما سماه هابرماس «القرابة بين الحداثة (Modernité) والموضة (Mode)». إن «الحداثة» «موضة» في معنى أنها لا تنفصل عن بعدها الإستطيقي، أي في المصطلح الكلامي للمسلم الأخير، هي «بدعة»؛ وإن هذا «التبديع» للحداثة هو بوجه ما اشتغال كلبي على طابعها «الإستطيقي»! قارن:

- J. Habermas, *Le discours*, op. cit., pp. 10-11.

الجسد/ الآية خروجاً عدمياً وطقوسياً، عدمياً واستطيقياً في آن.

ولكن ما معنى أن يصبح تفجير الجسد هو الشكل التاريخاني ما-بعد-الحديث من القيامة؟ من هو الشهيد؟[1] هل أصبحت القيامة فنّ وجود خاص يحمله شخص ما في جسده ويخرجه متى شاء؟ هل القيامة أسلوب بيو-إتيقي للعناية بالعالم؟ كيف نفهم الاستشهاد بوصفه مقاومة جذرية للعولمة؟ هل الاستشهاد مجرد تضحية البشر بنفسه بالمعنى اللاهوتي من أجل عقيدته أو بالمعنى الرومانسي من أجل وطنه؟ أم أن الاستشهاد هو لحظة قيامة خاصة بالجسد/ الآية، هي طريقة ما-بعد-حديثة في المقاومة؟

إن الشهيد هو من يشهد، أي هو من يحضر في معنى للحضور يخرج تماماً عن المفهوم الطبيعي والكمي للزمان؛ إنه حضور لا يدوم ولا يتكرر ولا يأتي بشكل خطي. إن الاستشهاد هو لحظة قيامية تنتمي إلى زمان «إكستاطيقي» (Extatique)، أي قائم على «الخروج-عن-النفس» من الزمان العادي، الذي هو غياب عمومي داخل الوقت الكمي والاقتصادي للفرد الحديث، إلى زمان

(1) إن بودريار «الغربي» لا يستطيع أن يجيب عن سؤالنا «من» هو الشهيد؟ ذلك أنه يأخذ «الشهيد» في معناه اللاهوتي أو الرومانسي، أي من يموت «من أجل» قضية عادلة (العقيدة، الوطن. . .). والحال أن الشهيد في أفق المسلم الأخير لم يعد يمكن أن يختزَل في دلالته اللاهوتية أو الوطنية. إنه شهيد في معنى ما بعد لاهوتي وما بعد قومي: إنه شهيد تاريخاني، نعني يستعمل موته الخاص بوصفه أداة تغيير قبلة العالم الحالي، لأنه عالم بلغ «نهاية التاريخ» اللاهوتي/القومي الذي قام عليه. راجع: بودريار، «روح الإرهاب»، سبق ذكره، ص 30.

استشهادي هو زمان «كيانوي» (Existential)[1] يأخذ مهمة العناية بالعالم مأخذاً أصلياً أي بيو-إتيقياً. القيامة هي نمط كيانوي من العناية بالعالم بوصفه شهوداً جذرياً.

نحن نستبصر انتقالاً طريفاً من المعنى اللاهوتي للقيامة إلى معنى تاريخاني: من قيامة «الانتظار» الأخروي إلى قيامة اللحظة الإكستاطيقية، ومن أخلاق **الرجاء** إلى فنّ **المقاومة**. إن 11/ 09 هي علامة على طريقة مستحدثة في احتمال معنى القيامة: بدلاً من الانتظار الأخروي، انخرط المسلم الأخير في فنّ اللحظة القيامية. اللحظة القيامية آية على قلب جدّ خطير لمفهوم الزمان التاريخي الذي قامت عليه فكرة الغرب: إنها نمط مستحدث من احتمال الزمان، يقوم على تدمير جدار «المستقبل» وتفتيت مشهد الهائل الرقمي الذي تسعى أمريكا لفرضه في صيغة إمبراطورية العولمة. وإذا كان يوم القيامة اللاهوتي لا يأتي إلا بعد نهاية العالم، وفي معنى أبوكليبطيقي (Apocalyptique)[2]، أي وحي يأخذ الكوارث على أنها «أمارات الساعة»، فإن يوم القيامة الجديد هو تاريخاني لأنه تدخّل في مستقبل القدر ويقع عند مفرق العصر مع نفسه[3]. إن اللحظة الاستشهادية

---

(1) عن معنى «الزمان الإكستاطيقي» والزمان «الكيانوي»، راجع:
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 329; *Être et temps*, op. cit., p. 389.

(2) من العبارة اليونانية Apokalipsis أي «الوحي» (Révélation)؛ وهي عبارة سُمّي بها الكتاب الأخير من العهد الجديد وتنسبه الكنيسة إلى القديس جان الإنجيلي، ثم توسعت دلالتها وصارت تُطلق على «نهاية العالم» المقترنة بالكوارث.

(3) يقول هيدغر: «وحده استباق الموت يدفع كل إمكان مصادِف أو «مؤقت». وحده الوجود الحرّ إزاء (Für) الموت يهب الدّازين غاية القصد ويزج =

هي انكسار حاد وعنيف للزمان التاريخي السائد وانفتاح جذري لأنه عدمي وإستطيقي (بالمعنى الأصلي للعبارة اليونانية) على الإمكان المستحيل الذي يحمله العصر في نفسه. هذا الإمكان المستحيل هو البدء الآخر للعالم وقد حوّله الاستشهاديون إلى وثن بشري يستعملونه متى شاءوا. إن الاستشهاد هو سياسة «البدء الآخر»(1) للإنسانية الحالية.

وبعامة، فإن 11/ 09 هو يوم قيامي دمّر أقنوم التقدم، ولكن ليس بواسطة «الكارثة»(2)، بل بـ«تغيير القِبلة» (3). «التقدم» المسيحي

= بالكيان في تناهيه (Endlichkeit). إن تناهي الكيان الذي أُدرِك [للتو] إنما ينتشل [الدّازين] من التعدد بلا نهاية (Endlosen) لإمكانات الترف والاستخفاف والنكوص التي تعرض في أقرب فرصة، ويأخذ الدّازين إلى بساطة **قدره** (Schicksal). فإنما بذلك نحن نشير إلى التأريخ الأصلي للدّازين الكامن ضمن العزم الأصيل، الذي فيه **يورث نفسه** (sich..überliefert) لذات نفسه ضمن إمكان موروث إلا أنه على ذلك [إمكان] مختار».

- M. Heidegger, Sein und Zeit. 17. Aufl., Niemeyer, Tübingen, 1993, S. 384. *Être et temps*, trad. fr. François Vezin, Gallimard, Paris, 1986, p. 448.

(1) «**نحن** ينبغي علينا هنا أن نفكر في بدء الفكر الغربي وفي ما حدث فيه وما لم يحدث، من أجل **أننا** نقف عند النهاية - عند نهاية هذا البدء. وذلك يعني: نحن نقف أمام **الحسم ما بين النهاية** وجريانها الذي ربما ملأ قروناً أخرى **وبين البدء الآخر** (und dem Anderen Anfang)، الذي لا يمكن أن يكون إلا كلمح البصر (ein Augenblick)، الذي يحتاج التهيؤ له تلك الأناة التي لا طاقة لـ«متفائلين» ولا لـ«متشائمين» عليها أبداً». انظر:

- M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewhlte "Probleme" der "Logik"* ». **Gesamtausgabe**, Band 45, Frankfurt am Main, 1984, S. 124.

(2) علينا أن نقرّ بأن أقصى ما يمكن أن يحققه نقد أقنوم «التقدم» باسم =

و«الكارثة» اليهودية و«تغيير القِبلة» الإسلامية هي آيات على أزمنة تاريخانية متباينة، ومن ثم على إنسانيات افتراضية متباينة، تتصارع

= «الكارثة» (ذات الأصل اليهودي) هو ما تحقق على يدي فالتر بنيامين كما بسطه في **أطروحات حول مفهوم التاريخ** (1940) قبيل انتحاره ببضعة أشهر على حدود «الدولة القومية» قرباناً كلبياً لـ«عالميتها» العدمية. يقول بنيامين - كما نقله صالح مصباح (أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة تونس) ضمن مقال على درجة عالية من التوثيق العلمي حول مفكر لم يبدأ العالم في اكتشاف نصوصه إلا منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين بمناسبة الاحتفال بمأوية ميلاده (1892/ 1992)، وهو بمثابة مدخل نظري قيّم للدراسات العربية حول كتابات بنيامين -: «ينبغي أن نؤسس مفهوم التقدم على فكرة الكارثة. فإن تواصل وتيرة الأشياء مجرياتها على «النحو الحالي» إنما ذلك لعمري لهو الكارثة التي ليست البتة ما يحدث، بل وضع الأشياء الموجود في كل حين. (إن ذلك ما تعنيه) فكرة سترندبرغ (Strindberg) عن أن جهنم ليست بالمرة ما ينتظرنا، بل هي بالأحرى **حياتنا هذه**». راجع: صالح مصباح، «الزمان والتاريخ والكارثة. فالتر بنيامين وأزمة التقدم»، ضمن: **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، السنة السادسة عشر، عدد 25/ 26 (2001)، ص 55.

(3) نحن لا نأخذ «تغيير القبلة» في معناه اللاهوتي، بل في معنى «طوبيقي» فحسب، نستقيه من أعمال هانس روبيرت ياوس (Hans Robert Jauss) حول «إستطيقا التلقي» (Esthétique de la réception): إن «تغيير القبلة» لا يعني بالنسبة لنا أكثر من «تغيير الأفق» (Horizontwandel, Changement d'horizon)، وذلك بخلق «تفاوت إستطيقي» (Un écart esthétique)، وفي حالتنا علينا أن نتحدث عن «تفاوت تاريخاني»، بين «أفق الانتظار» (Horizon d'attente) الراهن وبين «الأثر» (Œuvre) الذي وقع. وحده مثل هذا «التفاوت التاريخاني» يمكن من «إعادة التوجه» في أفق التجربة التي بحوزتنا. راجع:

- H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr. Claude Maillard, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1978, pp. 58 sqq.

منذ قرون عديدة في سّر خادع أحياناً وفي جهر مرهب أحياناً أخرى. وليس هناك ما يقطع بأن أفق الملّة لم يعد صالحاً للتفكير.

إن العولمة هي آخر حلقة من تاريخ التقدم المسيحي؛ وإن علينا أن نبحث عن مقامات غير مسيحية للمقاومة تكف عن التفكير في المستقبل من جهة «الانتظار»، نعني من جهة «الرجاء». لكن مفهوم «الكارثة» ليس الحلّ الذي يناسبنا؛ وحده اليهودي التائه تغنيه الكارثة عن التقدم.

هل نحن جاهزون لتغيير القِبلة؟ ماذا يمكن للمسلم الأخير أن يقترح على إنسانية تتأهب للدخول في عصر الديجيتال؟ ولكن لنسأل آخر الأمر: من يستطيع أن يساعدنا على تغيير القِبلة؟ وفي أي جهة يجدر بنا أن نسائل عن سياسة المستقبل؟

§ 3- واقعة 11/ 09 بوصفها صداماً بين «الجليل» (Le sublime) و«الهائل» (Le gigantesque)

يبدو أن ما وقع يوم 11/ 09 هو اصطدام غريب بين «الجليل» و«الهائل» هيأه وسيط عجيب تماماً هو الجسد غير الغربي، ليس الجسد/ الموضوع، بل الجسد/ الآية، الذي جعل من قيامته الخاصة موعداً رقمياً لا يمكن لأي تنصت تقني أن يتنبأ به. وإن دور الفلسفة هو أن تساعدنا على فهم ما وقع، نعني أن تحاول الإجابة عن هكذا سؤال: ما الذي جعل الاصطدام بين الجليل والهائل واقعة لا مردّ لها للخروج من أفق الحداثة؟

نحن نعلم أن الدولة/ الأمة الأوروبية قد عرفت علمنة تدريجية جعلت التصادم بين الجليل والهائل في أفقها لا يحدث إلا على نحو

«نظري»: وحدهم الشعراء والفلاسفة الرومانسيون قد احتملوا دلالة هذا الانتقال العلماني من الجليل إلى الهائل على نحو جذري (شيلينغ، هيغل)؛ أما فلاسفة الحقّ فقد استعملوا العلمنة شرطاً صورياً لطمس المسألة اللاهوتية طمساً كان هو الطريق الملكية إلى مشروع الحداثة (كانط، هابرماس). كذلك نحن نعلم أن الإنسانية الإسلامية المعاصرة لئن كانت الحارس الأخير لميدان «الجليل» في تاريخ الوجود[1]، فهي لم تبلغ بعد إلى مستوى تدبير وجود الموجود من خلال معنى «الهائل» الرقمي. إنها لا تستطيع التوفر في آن واحد على عنصريّ الصدام بين «الجليل» و«الهائل»: أي التدمير العلماني للجليل والتدبير الرقمي للهائل. نحن لا نزال نتحرك على حافة عصر التقنية دون أن نلامس ماهيته، نعني نحن لا نزال نستعمل الهائل دون أن نعاصره من الداخل، نعني دون أن نستطيع أن نستشرف معنى «الجلالة» الجديد الذي يرنو إليه.

---

(1) إننا لم نتوفر بعد في أفق الفكر العربي المعاصر على إيضاح أصيل لما يمكن أن يعنيه مسار «نزع القداسة عن العالم» (Le désenchantement du monde)، ليس كما بسطه ماكس فيبر (Max Weber)، بل بخاصة كما تأوّله مارسال غوشي (Marcel Gauchet) في كتاب طريف يحمل نفس العنوان، وذلك بوصفه علامة على «الطرافة الجذرية للغرب» الذي أفلح في استعمال «العلمنة» على نحو تكون معه المسيحية «**دين الخروج عن الدين** (La religion de la sortie de la religion)». ونحن سواء استثنينا الإسلام (كما يفعل السلفيون الجدد) أو أخضعناه للنظرة النقدية نفسها (كما يلح على ذلك عمال التنوير)، نحن لا نتمكن على ذلك من استبصار «الطرافة الجذرية للإسلام»، نعني طريقته الخاصة في اختراع صيغة «العلمنة» التي تمكنه من أن يخرج من سقف «الملّة» إلى الأفق التاريخاني ما بعد اللاهوتي. راجع:
- Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Cérès Éditions, Tunis, 1995, pp. 5-10.

إن الغرب قد استعمل العلمنة وسيلة تاريخانية لتجريد الهائل التقني من أي إمكانية صدام جذرية مع الجليل؛ فالإنسانية الغربية بلغت حدّاً من العدمية الأخلاقية التي لا تؤهل بتاتاً لاحتمال أصلي للتصادم بين الجليل والهائل، العدمية هي أفق الهائل الذي انبجس حين انسحب الجليل، فلم يحدث الصدام بينهما. كذلك فإن عدم توفر الإسلام على الوجود الرقمي للهائل جعله يواصل اعتناق ثقافة الجليل بلا مشاكل؛ فالإنسانية الإسلامية قد قامت على بانثيوسية لا تهيئ لأي تصادم بين الجليل والهائل، البانثيوسية هي أفق الجليل الذي لا يزال يعمل في ثقافة لم يطأها الهائل بعد إلا على نحو أداتي، أي سطحي بالنظر إلى تاريخ الحقيقة الذي تفترضه.

ولكن من أجل إننا نوجد رغماً عنا في نطاق آخر حقبة من تاريخ الوجود الذي بدأ مع الفراعنة، أول الحضارة التي حاولت أن تستعمل وجهاً بدائياً من«الهائل» للتعبير عن «الجليل»، فإن الصدام بين الجليل والهائل هو حدث تاريخاني لا بدّ أن يقع طبقاً لبراديغم الإنسانية الحالية. التصادم التاريخاني بين الجليل والهائل هو ما وقع يوم 11/ 09. إنه تصادم بين «الإسلام» بوصفه الحضارة الوحيدة التي لا تزال تقف في ميدان الجليل، والتي لم تدخل بعد في أفق الهائل، و«الغرب» بوصفه الحضارة الوحيدة التي تقف في ميدان الهائل والتي تزعم أنها خرجت بعد من أفق الجليل.

إنه لذلك فقط يصرّ الغربيون على اعتبار الإسلام هو الحضارة الوحيدة المعاصرة التي تهدد العصور القادمة بإمكانية التصادم الوحشي بين الجليل والهائل. ولأن هذا الصدام بين الجليل والهائل هو الموضوع الجذري للتفكير، فإن علينا أن نقبل التهمة «ما بعد

الحديثة» للمسلم الأخير بأنه المصدر الأقصى للخطر الذي يتهدد قبلة الإنسانية الحالية. هل نحن كذلك؟ أليس هذا الخطر متأصلاً في ماهية الإنسانية الحالية نفسها؟ ولكن من هي هذه الإنسانية الحالية؟

يبدو إن ماهية الإنسانية التي ننتمي إليها راهناً قد بدأت في التشكل منذ اكتشاف «اللغة» بوصفها بنية إنجازية لمعنى العالم. إن قرار آدم تعلم الأسماء كلها، أي قرار فهم العالم والسيطرة عليه بواسطة التسمية، والذي هو أكثر خطراً ودلالة من أي «ثورة كوبرنيكية» في المنهج، هو قرار ليس فقط لا يزال ساري المفعول، بل هو قد يجد في شبكة الإنترنت وفي ظاهرة «العولمة» المترتبة عنها الشوط الأخير من تاريخ الحقيقة الذي اخترعه. إن الأديان الشرقية - كظاهرة سيمانطيقية جذرية - مثلها مثل علوم الغرب - كظاهرة سانطقسيقية جذرية - هي ناجمة عن قرار روحي متردّم قام على اعتبار اللغة هي بنية المعنى الوحيد للعالم. ولذلك فإن التحرر القادم يميل إلى أن يكون مداره هو التحرر من سطوة إنسانية اللغة، والدخول النهائي في عصر الكتابة الذي حال التاريخ الطويل لميتافيزيقا الكلام دون انبجاسه[1].

و إنه لا يعادل خطورة ما يقع الآن إلا ظهور «عصر الأديان» الذي أخرج الإنسان المتكلم من «أساطير الأولين» إلى عهد

---

(1) قارن أطروحة أفلاطون عن الكتابة في **الفيدروس**، 274 د-275 ج، والقراءة التفكيكية لها من قبل دريدا. انظر: جاك دريدا، **صيدلية أفلاطون**، سبق ذكره، ص27 وما بعدها.

- Jacques Derrida, «La pharmacie de Platon», in : *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.

«الكتاب/ الوحي». وربما نحن على عتبة انتقال سري من عصر «الكتاب» - تساوى في ذلك الكتاب/ الوحي مع كتاب/ الأحرف الرياضية الغاليلي - إلى عصر بلا كتاب، نعني بلا أي ادعاء متعالٍ حول معنى العالم. نحن مقبلون على تغير في بنية الوجود-في-العالم من العلاقة الحديثة بالموضوع إلى ميدان الديجيتال - الرقمي بعامة. وبالنظر إلى جسامة ميدان الديجيتال، فإن العولمة في صيغتها شبه اللاهوتية الراهنة هي لا تعدو أن تكون أضعف انفعالات المستقبل. إذ أن ما وقع يوم 11/ 09 هو موقف أكثر جذرية من كل خطاباتنا ما بعد الحديثة عن العولمة. إننا مقبلون على تغيير في معنى «المستقبل» يجعل كل تواريخنا الحالية لأنفسنا تفقد كل صلاحيتها بلا رجعة. ثمة ما يشبه الانتقال البطيء والحَييّ من عصر أديان إلى عصر أديان جديد، كأن الدين هو الطريقة الأصلية لإقامة الآدميين في العالم. إنه انتقال من عصر أديان الكتاب إلى عصر كتابات عنيفة بلا كتب.

لذلك علينا أن نقرأ السؤال السائد عن ما بعد الحداثة بوصفه يعني أيضاً وبالحدة نفسها: ما هو عصر «ما بعد الأديان» الكتابية؟ إن العقلانية الكبرى للقرن السابع عشر مثلها مثل «أنوار» القرن الثامن عشر - أي الصيغتان التاريخانيتان لماهية الحداثة - ربما لم تفعلا، من خلال علمنة حقوقية غير مسيطرة على مسبقاتها اللاهوتية، سوى تجذير التوجه الكتابي لأديان التوحيد، التوجه نحو الكتاب بوصفه نمط مُقام الآدميين في العالم. إن المحدثين لم يفعلوا غير الاستيلاء على الأسماء الحسنى للإله الكتابي وحوّلوها تحوّيلاً كلبياً إلى صفات الإنسان/ الذات مشرعة المعنى تحت سقف الإنسانية السيدة على تاريخ العالم لأول مرة. وذلك يعني أن الفجوة الحادة والدرامية

التي اخترعها المحدثون بين عصر الإله/ الخالق وعصر الإنسان/ الذات، بين عصر الأديان وعصر التنوير، بين ثقافات الكوجيتو وثقافات بلا كوجيتو، لم تكن عميقة إلى الحدّ المأمول. فإن عصر التنوير الذي بلغ اليوم في خطة العولمة حدّه الأقصى لم يفِ بالعلمنة الجذرية التي وعد بها. ومن ثم هو قد فشل في تحقيق شرط الكونية الذي راهن عليه.

وإن مضادة-الإرهاب بوسائله نفسها مثلها مثل مضادة-الحداثة بوسائلها نفسها يوحي بقوة بأن بين «الإرهاب» و«الحداثة»، بين «عصر الأديان» و«عصر التنوير» صلة سابقة علينا مساءلتها. ربما ما يجمع بين الإنسان/ الذات والإنسان/ المخلوق هو «الثأر» من العالم بوصفه نمطاً أصلياً من العلاقة مع وجود الموجود[1]. الثأر من عالمية العالم - من أن العالم هو علامة على نفسه فحسب - هو ثأر أصلي مشتق من الزمان الروحي للملّة. وإن أمريكا هي عصر التقنية محمولاً فوق كومة من العنف الميتافيزيقي إزاء عالمية العالم. إنها ثأر معمم من الزمان الروحي الذي به يتقوّم سؤال «من؟» في كل الثقافات غير الغربية.

---

(1) في حديث الغفران من كتاب حدّث زرادشت قال يبيّن نيتشه أن وجود الإنسان في العالم قد تأسس إلى حدّ الآن على ضرب من «الثأر» من الزمان، من الطابع غير الارتدادي لحركة الزمان، من عبارة «قد كان» (C’était - Es war). هذا النوع من الثأر الأصلي من صدفة الوجود التي لا يمكن تغييرها هو العلة الأخلاقية لوعينا بالزمان ومن ثم لكل مفاهيم «الإثم» و«العقاب» و«العدالة» و«الظلم». راجع:

- F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, trad. fr. G. A. Goldschmidt, Librairie Générale Française, Paris, 1983, pp. 196-198.

إن الإنسان/ الذات قد جعل من نفسه علّة دلالية متعالية لمعنى العالم حين جعل منه موضوعاً للمعرفة وللسيطرة. لكن ذلك ليس سوى شوطاً متأخراً من مسار بدأه عصر الأديان حين دشن إنقاذ العالم من أن لا يعلم إلا نفسه. إن عصر الذاتية مثله مثل عصر العقيدة قد قام على المنع الميتافيزيقي للعالم من أن يكون مجرد علامة على نفسه، أعني من أن يكون «صفة نفسه» فحسب. فالعالم الموضوع مثله مثل العالم/ الآية هو عالم مُنع من أن يوجد الوجود الذي من شأنه، أي أن يكون مجرد علامة على نفسه فحسب.

إن الجليل والهائل هما طريقتان في رسم معالم العالم على نحو يمنعه من أن يكون مجرد علامة على نفسه. ومن ثم فالصدام بينهما لا مردّ له. ولذلك لا يبقى لنا سوى أن نتساءل: إذا كان الجليل لا مستقبل له إلا في شكل «قيامة» تاريخانية، والهائل لا مستقبل له إلا في شكل «علمنة» رقمية، فهل ذلك أمارة على انسداد أفق الإنسانية الحالية إلى وقت غير معلوم؟ هل **إنسانية ما بعد الملّة** ممكنة؟[1] وما هي علاماتها؟

خاتمة: ما بعد الملّة والمسلم الأخير

إن أحداث **11/ 09** هي مدعاة إلى «حديث» (Entretien - Gespräch) وليس إلى «خطاب» (Discours) أو «حوار» (Dialogue)، فكل خطاب هو مزعم منهجي حول «موضوع» ما، ليس له من دلالة سوى ما يملكه داخل براديغم الذات السيدة على

---

(1) راجع:

- Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 345.

المعنى (ديكارت، كانط)؛ وكل حوار هو ادعاء ميتافيزيقي ليس فقط بأن المتحاورين متساوون سلفاً، بل أن الحقيقة نفسها قاسم مشترك بين العقول (آبل، هابرماس، غادمير Gadamer). الحديث هو الإمكانية الدنيا لترك اللغة تأتي إلى الإنسان حيث هو بلا أي وصاية منهجية أو ميتافيزيقية عليه (نيتشه، هيدغر الثاني، رورتي، دريدا).

بيد أن الحديث ما بعد الميتافيزيقي ليس فسحة في حديقة العولمة التي تبشر بها الليبرالية الجديدة؛ بل هو مساهمة في الجهد العالمي الراهن لمقاومة العولمة المتوحشة. ربّ مقاومة لم يجد المسلم الأخير شكلاً تاريخانياً أصيلاً لها مثل الاستشهاد. إن الاستشهاد هو مقاومة جذرية أو لامتناهية. وإنه بهذا المعنى فقط هو لحظة قيامية. لذلك أخذنا القيامة هنا بوصفها الموضع الخفي الذي يصدر منه كل معنى **للمقاومة** في عصر الديجيتال؛ ونفترض أن على الفلسفة أن تعلن نهاية المعنى **اللاهوتي** للقيامة وبداية تكوّن مفهومها «التاريخاني». القيامة هي شكل «الهائل» الإنساني الخاص بالمسلم الأخير. إن الشهيد قد ظهر لنا بوصفه الوجه السري والأقصى من كل منتمٍ سلفاً إلى الأفق الروحي الذي يرسمه الإسلام في خارطة ما-بعد-الحداثة؛ الشهيد التاريخاني هو «المسلم الأخير»، أي الإمكانية القصوى لمعنى السؤال «من؟» في طوبيقا العنصر الإنساني التي يمكن أن تُقترح اليوم انطلاقاً من أفق «الإسلامية» (Islamicité) وليس «الإسلام» بمعناه اللاهوتي.

ولكن حذار من أن نأخذ المقاومة بوصفها موقفاً عدمياً من عصر الديجيتال الذي أخذ يتقدم نحونا. إن «الديجيتال» هو الصيغة القصوى من نمط وجود **الحيوان التقني** الذي أفلحت الحداثة في

استنساخه من **الحيوان العاقل**. إنه وجود الموجود بوصفه «قشتال» (das Gestell)[1]، أي استفزازاً رقمياً لقوى الطبيعة حتى تتحول من نفسها إلى «هائل» إنساني يعطي منطلقاً ما-بعد-ديكارتي لعصر التقنية. ولذلك فإن مقاومة العولمة المتوحشة للدولة العالمية، ليست أبداً انحباساً في ميدان الجليل، بل تدرب أصيل على استعمال تاريخاني للهائل، من أجل إنسانية ليس فقط ما-بعد-غربية، بل **ما-بعد-إسلامية أيضاً**.

إن التفكير ما بعد الميتافيزيقي الذي يخصنا هو تدريب العقول المتبقية على استعمال تاريخاني للهائل، من أجل التحضير لمجيء إنسانية ما-بعد-الملّة التي أدى ليس فقط ظهور أديان التوحيد، بل أيضاً ظهور الحداثة نفسها إلى طمس الطريق إليها.

إن العالم اليوم لم يعد يعني أكثر من مسألة **بيئية**. البيئة هي المعنى الجديد للعالم. هذا التعريف قد أخذ يصبح أكثر من موضوعة نظرية. إنه مقام جذري للتوجه في التفكير على نحو لم يتوضح بعد. وإذا كان الحدث الأنطولوجي الأكبر للحداثة هو اكتشاف مقولة «الموضوع» فإن العالم/الموضوع قد أوشك اليوم على الاضمحلال، ما جعل علاقتنا بالعالم تكف فجأة عن أن تكون مشكلاً لاهوتياً، وتنقلب إلى مسألة بيئية. ولكن هل العولمة أكثر من علمنة عامية لا ترى في بيئة العالم غير مواصلة الملّة بطرق أخرى؟ إن العولمة هي سياسة الهائل التي فرضت شكلاً تاريخانياً مستحدثاً من المقاومة هو

---

(1) راجع:

- M. Heidegger, « La question de la technique », op. cit.

سياسة الجليل. ولذلك لا معنى اليوم للاختيار بينهما. إن سياسة الجليل مثل سياسة الهائل لا تهبنا إلا تدميراً عدمياً وإستطيقياً لجدار المستقبل، ومن ثم هما صيغتان عنيفتان وعاميتان لتأجيل التهيؤ الأصيل لسياسة المستقبل التي لن تبدأ إلا متى أفلحت العقول القادمة في حلّ المسألة اللاهوتية على نحو جذري، أي متى استطاعت الإنسانية القادمة الخروج من أفق عصر الأديان وارتسام «بدء آخر» لتاريخ الحقيقة الآدمية على الأرض لا علاقة له بتصوراتنا الحالية عن الزمان. هل هو «الخلود» الذي طالما اشرأبت إليه أعناق الفلاسفة؟ «ربما»، هذه «الربما» التي وصفها نيتشه ذات يوم بأنها أخطر «الربماءات» التي لا يجرؤ عليها إلا «فلاسفة المستقبل»[1].

---

(1) راجع:

- F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. fr. Cornélius Heim, Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, 1971, § 2, p. 13.

الفصل السادس

تنوير الإنسان الأخير أو في كانطية الجمهور

«قلة هم الذين أفلحوا في التخلص، بالعمل الخاص لعقولهم، من حالة الوصاية والمشي على الرغم من كل شيء بخطى ثابتة.

لكن أن يتنور جمهور (ein Publikum) ما بنفسه فهو أمر أقرب إلى الاحتمال؛ بل إن ذلك حتمي شريطة أن نمنحه الحرية».

كانط

«إن المستقبل لم يعد كما كان».

كاتب مجهول

«إن ما أسميه «ديمقراطية قادمة» تخرج عن حدود الكوسموبوليطيقية، أعني مواطنة العالم. إنها تنحو نحو الاتفاق مع ما يمكن من أن «تعيش معاً» كائنات حية متفردة (أي كان)، حيث ما زالوا لم يُعينوا بعد بواسطة مواطنة ما، أعني بواسطة وضعية «الذوات» الحقوقية الخاصة بدولة ما والأعضاء الشرعيين في دولة قومية معينة، بل حتى في كنفدرالية أو دولة عالمية. إن الأمر يتعلق على الجملة بتحالف يقع ما وراء «السياسي» كما وقع تعيينه دوماً».

دريدا

تقديم: نحن والتنوير

يبدو أنه صار علينا أن نميز بين ما قاله عصر التنوير عن نفسه وبين ما يمكن أن يعنيه اليوم مطلب التنوير بالنسبة لنا، نحن المحدثين بلا حداثة، الذين أتينا بعد عصر التنوير، وعلى ذلك نحن مطالبون إلى حدّ فظيع بتحويل التنوير إلى مشروع روحي أساسي لأنفسنا الحالية بلا رجعة. بيد أننا نقف للتو على أننا أتينا للاهتمام بمعنى التنوير ليس فقط في غير لغته، بل في الوقت عينه الذي فقد فيه مشروع التنوير لدى أهله بريقه الأدبي وأركانه النظرية التي جعلته ممكناً. إن سؤالنا عن معنى التنوير هو إذن موقف **لا راهن**، بمعنى غير نيتشوي تماماً. فنحن لا نستبق أي فجر روحي للإنسانية، بل نتساءل عن سبب خروجنا أصلاً من السباق العقلي لهذه الإنسانية. إن حسنا التاريخي لم يتكون بعد، بسبب أن وعينا بالزمان لم يتخلص بعد من طابعه الإسكاتولوجي القائم على فكرة الانتظار الكبير. لماذا إذن نحن نتساءل عن معنى التنوير في هذا الوقت بالذات؟

إن السؤال عن معنى التنوير ليس مشكلاً بلاغياً يمكن أن نسيطر على التباسه بنصب بعض المجازات الميتة دونه شراكاً. كذلك لا يسعفنا البحث الاشتقاقي في معانيه الأصلية شيئاً. فالتنوير مشكل تاريخي يتعلق بمصير الإنسانية الحديثة وليس استعارة، ولذلك هو يسخر سلفاً من كل من يعوّل على فتنة اللسان لفهمه.

بقي أن نسلك طريقاً أخرى، ألا وهي القبول بإن التنوير ظاهرة كونية، وإن مصير هذه الفكرة لا يخصنا بما نحن كذلك، بل نحن نشارك في احتماله من الموضع الروحي الذي بحوزتنا، وذلك يعني من حيث أننا نصنف في خطة الإنسانية الحالية بأننا جزء من

المجتمعات ما بعد الاستعمارية، بل ذاك الجزء الذي تمّ ترشيحه أخيراً ليكون الخصم الحضاري والميتافيزيقي للغرب، الذي نصّب نفسه من قرنين وريثاً أخلاقياً للإنسانيات القديمة.

إن كل ما نقوله عن أنفسنا وكل طرق وعينا بذواتنا قد أصبح فجأة قصة محلية لا مكان لها في السردية الكبرى للإنسانية الحالية. وبدلاً من أن ينتظر العالم منا رأينا في من نكون، إيفاء بشرط التسامح الذي كان أحد المكاسب الروحية للحداثة، هو يسنّ لنا طريقة حكي أنفسنا، ويخترع لنا هوية سردية جديدة نحن مطالبون بقصّها على الأجيال القادمة. وليست تلك سوى سردية التنوير، التي تجد في فلسفة الذات تبريرها الميتافيزيقي.

بيد أن رأس الإشكال ليس صلاحية أو هشاشة سردية التنوير، بل بخاصة أن مطلب التنوير قد أتى في الوقت عينه الذي تبيّن للعقول المعاصرة أننا نعيش زمن أفول السرديات الكبرى وانحسارها التاريخي، وليس عصر التبشير المتعالي بها. وبالتحديد أن أركان فلسفة الذات التي كان التنوير بمثابة الترجمة الأخلاقية والمدنية لها قد اهتزت بلا رجعة. أي تنوير هو التنوير المطلوب بعد إقلاع العقول المعاصرة عن أي نمط من السرديات الكبرى؟

سوف نحاول أن نضيء جانباً من الطريق إلى فهم هكذا أسئلة، بأن ندافع عن التخريجين التاليين:

أولاً- إن التنوير لدى المحدثين، كما سجل ذلك كانط في حينه، لئن نتج عن انتقال الإنسان الحديث من «العامة» الدينية إلى «الجمهور» المدني، فهو قد فشل في حماية مشروع التنوير من منطق الدولة-الأمة التي وجدت في فكرة الشعب الرومانسية بنيتها الخاصة؛

ثانياً- إن ما يمكن أن يعنيه التنوير بالنسبة لنا، نحن الآتين في لحظة نهاية الحداثة ودخول الإنسانية في ما صار يسمى «عصر الإمبراطورية» أو «العولمة»، لن يكون أبداً من جنس التكرار المدرسي لأسئلة الأوروبيين خارج جغرافية الروح التي ولدت فيها، على لسان مثقفين بلا ثقافة جذرية تخصهم، بل هو مهمة مدنية وحضارية قد استحوذ عليها الإنسان اليومي وقطع شوطاً كبيراً في تحقيقها من دون أي أسئلة تأسيسية حول دلالة ذلك.

§ 1- فشل كانط: التنوير أو نقد العقل الكسول

يعتبر كانط إن أي «تأجيل للتنوير» هو بمثابة «اعتداء على الحقوق المقدسة للإنسانية»(1)، ولذلك هو لا يعرف التنوير كما يفعل معاصروه، مثل مندلسون (Mendelssohn)، بكمية المعرفة التي توفرها العلوم، ولا هو يؤسسه مثلهم على محبة النوع البشري، بل التنوير عنده هو القدرة على استعمال أفهامنا إزاء مشكل محدد ألا وهو «مسائل الدين»، بموجب حقّ طبيعي لا مجال للتفاوض حوله. ولذلك هو يحدّ معنى التنوير هكذا:

«إن يوضع البشر بحيث يمكنهم استخدام أذهانهم في أشياء الدين بكل أمانة وإنصاف من دون أن يقودهم في ذلك طرف آخر»(2).

إن الدلالة الفلسفية المثيرة في حصر كانط لمعنى التنوير في

---

(1) Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in : *Œuvres philosophiques II*, Gallimard, Paris, 1985, AK, VIII, 39.

(2) Ibid, AK, 40.

الجرأة على استعمال العقل في مسائل الدين من دون حاجة إلى من يقودنا في ذلك، والذي هو المعنى الحقيقي في تعريف التنوير بإنه «خروج الإنسان من حالة الوصاية التي يكون قد أذنبها في حقّ نفسه»[1]، هو إن دعوته تنتهي صراحة إلى الاستغناء عن مفهوم «التسامح». فليس التنوير تسامحاً مع الآخر، بل هو فنّ الاستغناء العقلي عن الآخر بما هو كذلك.

يقول: «إن أميراً لا يجد ما يشينه في القول بأنه يعتبر بمثابة واجب ألا يصدر أي أمر للناس فيما يتعلق بشؤون الدين، بل أن يترك لهم كامل الحرية في هذه المسألة، ويذهب إلى حدّ إنكار الاسم المتغطرس للتسامح، هو نفسه مستنير ويستحق أن يمجد من قبل العالم المعاصر والمتأخرون بوصفه الأول الذي عتق الجنس البشري من حالة الوصاية، على الأقل فيما يخص الحكم، وترك كل امرئ حراً في استخدام عقله الخاص في كل مسائل الضمير»[2].

ولذلك، فالقيمة التي بنى عليها كانط معنى التنوير ليس التسامح بل الحرية، وبالذات «الأكثر مسالمة من كل ما يمكن أن نسميه حرية، ألا وهي حرية **الاستعمال العمومي** لعقلنا من كل جهاته»[3].

علينا أن نتساءل: ما الذي يعنيه كانط حين وصف التسامح بأنه «اسم متغطرس» (hochmüthigen Namen)؟ بأي معنى يمكننا أن نقول عن مفهوم ما أنه متغطرس؟ أليس في كل حرية قدر ما من التغطرس؟

---

(1) Ibid, AK, VIII, 35.

(2) Ibid, AK, VIII, 40.

(3) Ibid, AK, 38.

إن مفهوم التسامح متغطرس بسبب أنه علامة على حالة الوصاية التي جعل كانط الخروج منها شرطاً للتنوير. ليس يتسامح إلا من كان يملك سلطة ما علينا، والحال أن التنوير هو الجرأة على التفكير الحرّ بأنفسنا دونما حاجة لأن يقودنا أي طرف آخر. إن التسامح هو الصيغة الناعمة من الوصاية وأساسها الأخلاقي. والتغطرس هو انفعال بلا حرية، لأنه يتغذى من الحاجة الوهمية للسلطة أو للمرجعية التي يفلح الأوصياء في تنصيبها في وعي العاجزين عن التفكير بأنفسهم.

بيد أن قارئ كانط ما يلبث أن ينتبه إلى أن إجابته عن معنى التنوير لا تفضي، كما في **إميل** روسو، إلى برنامج لتربية الفرد على الخروج من حالة الوصاية إلى حالة الحرية. إن كانط يقرّ مبكراً بإنه من الصعب جداً على الفرد المعزول أن يقتلع نفسه من حالة الوصاية التي تكون قد أصبحت لديه طبيعة ثانية. كذلك هو يفاجئ قارئه بأن الثورة ليست طريقاً ملائماً للتنوير، فهي قد تؤدي إلى «سقوط استبداد شخص» ما لكنها لا تمكن أبداً من «إصلاح حقيقي لنمط التفكير»، بل أكثر من ذلك هي لا تخلق سوى «أفكار مسبقة جديدة» من شأنها أن تشد وثاق هذا «الجمع الكبير الخالي من التفكير» (gedankenlosen großen Haufens)[1].

إن ما يثيرنا هنا هو مفهوم «الجمع» (der Haufen). فإن كانط، أكبر وآخر أقطاب فلسفة الأنا أفكر، يعترف بإن التنوير الحقيقي لا يتعلق بالفرد، المقولة التأسيسية لفكرة الحداثة، بل بهذا «الجمع

(1) Ibid, AK, 36.

الكبير الذي لا يفكر». ما معنى ذلك؟

لا يمكننا بناء استفهام جدي حول تلفّت كانط نحو الجموع الحديثة التي لا تفكر إلا متى وضعناه في سياق مشروع النظرية السياسية للحداثة، الهادف إلى الزجّ بتلك الجموع في القمقم الهَوَوِي لفكرة «الشعب» الرومانسية، وذلك من أجل تهيئة الأرضية الحقوقية لإرساء الدولة-الأمة بوصفها الأداة النموذجية لإنجاز برنامج «التنوير»، نعني الانتقال الروحي من الملّة إلى الدولة، والإقدام على التفكير الشخصي بوصفه حرية مدنية تملك في نفسها شروط معياريتها الذاتية.

ولذلك فالطريف في نصوص كانط هو أنه في ريبة مزدوجة: من الأوصياء والقاصرين معاً. فهو يرفض تأسيس التنوير على وجهة نظر الجمع الذي لا يفكر، لكنه يتوجس في الوقت نفسه من أن لا تفلح الدولة-الأمة في الإيفاء بمهمة التنوير التي صارت مطلباً تاريخياً للشعوب. لقد كان مرتاباً من ألا تستطيع الدولة-الأمة أن تقبل لمواطنيها أن يفكروا بأنفسهم، بمعنى أن لا يعرفوا كل ما يمكن للعقل النظري أن يبنيه بمقولاته، وأن يفعلوا كل ما يحكم عليه العقل العملي بأنه قاعدة كونية للإنسانية، وألا يرجوا إلا ما يحق لهم في حدود مجرد العقل.

ومن أجل نقد «العقل الكسول» (faule Vernunft)[1] للجموع

---

(1) «العقل الكسول» عبارة نادرة تحت قلم كانط وردت في آخر «الجدلية المتعالية» من الطبعة الأولى من **نقد العقل المحض** (1781)، وهو قد فسرها في هامش خاص بوصفها تجد سندها في حكمة جدلية قديمة تقول: «إذا كان قدرُك يريد أن تُشفى، فإن ذلك سوف يحدث، سواء استعملت =

الحديثة والعقل الأمني للدولة-الأمة معاً، اخترع كانط التفريق الشهير بين الخاص والعمومي: إن الحاكم لا يحق له أن يتحكم إلا في الاستعمال الخاص لعقولنا، أي ما نفعله بموجب «مهمة مدنية كلفنا بها»[(1)]. أما ما هو «عمومي» فهو ليس ملكاً للحاكم، بل هو شأن، لما يسميه كانط، «الجمهور» (das Publikum) في معنى محدد هو جملة الذين «يقرؤون»[(2)].

يبدو بذلك أن شرط إمكان التنوير هو الاكتشاف الحديث للقراءة بوصفها قدرة مدنية للجمهور على المشاركة في العمومي وإنتاجه.

لذلك يقول كانط:

«قلة هم الذين أفلحوا في التخلص، بالعمل الخاص لعقولهم، من حالة الوصاية والمشي على الرغم من كل شيء بخطى ثابتة.

لكن أن يتنور جمهور (ein Publikum) ما بنفسه فهو أمر أقرب

= طبيباً أم لم تستعمل». لكن كانط استعاد عبارة «العقل الكسول» للإشارة إلى من لا يفكر في «الموجود الأسمى» في حدود «استعمال ناظم فحسب، بل على الضدّ من ذلك في استعمال مقوم (وهو ما هو معاكس لطبيعة فكرة ما)»، والمعنى هو ذو عقل كسول كل من يذهب في ظنه أن الأفكار المتعالية مثل النفس والعالم والإله، هي موجودات واقعية وليس فقط أفكاراً ناظمة للتفكير البشري فيما يخرج عن إطار التجربة الممكنة، التي هي حكر على العلوم. راجع:

- E. Kant, « Critique de la raison pure », in : *Œuvres philosophiques I*, Gallimard, Paris, 1980, AK, III, 254, p. 1281.

(1) AK, VIII, 37.

(2) ومنه أن جمع (das Publikum) أي (die Publika) تطلق على الدروس العامة في الجامعة.

إلى الاحتمال؛ بل إن ذلك حتمي شريطة أن نمنحه الحرية»[1].

تكمن طرافة مصطلح «الجمهور» في تخريج كانط لإمكانية التنوير في أنه دعوة خفية إلى تكوين «عقل عمومي» هو الكفيل بتدريب الإنسانية على دخول عصر التنوير، وذلك من خلال رفع حرية الكتابة والقراءة إلى فعل عمومي مستقل عن الدين والدولة معاً وقادر على فرض حقوقه.

ولذلك يذهب كانط في مقالة 1784 إلى حدّ التلميح إلى أن التنوير يملك في مشروعه نوعاً من حقّ المقاومة، إذ يقول: «إن روح الحرية هذا قد يمتد حتى إلى الخارج، حتى إلى الحدّ الذي يجب عليه أن يناضل ضدّ العوائق الخارجية للحكم الذي يسيء الظن في شأنه»[2].

بيد أن جذوة التنوير ما لبثت أن خبت بين يديّ كانط: فهو سرعان ما أخذ يتراجع عن تلفته نحو الجموع، بعد سنتين فقط، ضمن مقالته **ما معنى أن نتوجه في التفكير؟**، حين نقل معركة التنوير من مهمة مطروحة على «الجمهور» الراهن إلى مهمة عامة للـ«عصر» مؤجلة إلى أمد بعيد، قائلاً:

«**أن نفكر بأنفسنا** يعني أن نبحث عن المحكّ الأقصى للحقيقة في أنفسنا (بمعنى في عقلنا الخاص)؛ والقاعدة القاضية بأن نفكر دوماً بأنفسنا هي **التنوير**. [.. لكن] أن نؤسس التنوير ضمن **بعض الذوات** هو بذلك شيء يسير؛ إذ يكفي أن نبدأ بتعويد العقول الشابة

---

(1) AK, VIII, 36.

(2) AK, VIII, 41.

على هكذا تفكر في وقت مبكر. أما تنوير **عصر** ما فهو مهمة طويلة الأمد جداً؛ وذلك أنه توجد عوائق خارجية كثيرة إما تمنع هذا النمط من التربية، وإما تجعله أمراً أكثر صعوبة»[1].

إن كانط يراهن هنا على دخول الإنسانية في عصر التنوير، بقدر ما تنجح في التمتع بحرية التفكير والتعبير في فضاء عمومي لا يقوى الحكام على مصادرته. لكن الأمر لم يكن لينتهي في هذا الموضع. فالدولة-الأمة ليس فقط قد استولت على مقولة «العمومي» وحولتها إلى أحد أجهزتها الخاصة، بل إن كانط نفسه تراجع آخر الأمر، في **نظرية الحق**، التي نشرها سنة 1796، عما كان قد لمّح إليه سنة 1784، من حقّ المقاومة من أجل التنوير، وذلك بحجة أن حقّ المقاومة يتنافى مع فكرة الحقّ نفسها.

غير أن التنوير ما إن استكمل ماهيته بما هو مشروع وتحوّل إلى دعوى كونية للإنسانية، حتى ولدت ظاهرة **الدولة-الأمة**، الترجمة السياسية لبراديغم الذات الحديث على مستوى الشعوب. ماذا؟ لقد ربح الرومانسيون معركتهم ضدّ التنوير، حين نجحوا في فرض فكرة «الشعب» بوصفها البنية التاريخية المناسبة والناجعة لتنفيذ مشروع الدولة الحديثة الذي قضى الفلاسفة قرنين كاملين في بلورة ملامحه الأساسية من هوبز إلى كانط نفسه. إن الجماعة السياسية لا يمكن أن تكون إلا شعباً. لكن ذلك يعني للتو أن كل ما تحقق من خطط حقوقية لبناء الحالة المدنية على مستوى الأفراد، قد تحول فجأة إلى

---

(1) E. Kant, « Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée ? », in : *Œuvres philosophiques II,* op. cit., AK, VIII, 147, note.

بحث في مقومات «حالة الطبيعة»، أي حالة «الحرب الدائمة»[1] على مستوى الشعوب/ الدول.

فإنه في هذا السياق بالذات الذي وصف فيه كانط «حالة الطبيعة بين الدول» القومية[2]، هو قد لمّح بشكل مثير وخاطف مولد الإمبراطورية.

يقول في الفقرة 58 من **نظرية الحق من ميتافيزيقا الأخلاق**:

«إن الدولة المهزومة أو رعيتها لا تفقدان حريتهما المدنية بسبب غزو بلدهما، في معنى أن يُزج بهذا البلد في رتبة المستعمرة ويُزج بتلك الرعية في رتبة الأقنان، وإلا فسيتعلق الأمر بحرب عقابية، هي في ذاتها شيء متناقض. فإن مستعمرة أو إيالة هي شعب يملك بلا ريب دستوره الخاص وتشريعه وأرضه، التي عليها لا يكون المنتمون إلى دولة أخرى إلا غرباء، وعلى ذلك فهو شعب تملك عليه هذه [الدولة] الأخرى سلطة **تنفيذية**. إن هذه الأخيرة تسمى **الدولة المركزية** (der Mutterstaat). أما الدولة تحت الحماية فتخضع لتلك [الدولة المركزية]، لكنها على ذلك تحكم نفسها بنفسها (Civitas hybrida) (من خلال برلمانها الخاص، وإذا دعت الحاجة تحت إمرة نائب ملك). هكذا قد كان وضع أثينا بالنسبة إلى جزر عدة وهذا هو اليوم وضع بريطانيا العظمى إزاء إيرلندا»[3].

إن ما شخّصه كانط هنا وشرّع له دون أي اعتراض فلسفي –

---

(1) E. Kant, «Métaphysique des mœurs », in : *Œuvres philosophiques* III, Gallimard, Paris, 1986, AK, VI, 343.

(2) Ibid, AK, VI, 346.

(3) Ibid, AK, VI, 348.

أخلاقي أو حقوقي - يُذكر، ليس الوضعية الحقوقية التي نظر لها مفكرو الحقّ الطبيعي منذ هوبز، بل صورة جنينية عن الوضعية ما بعد التنويرية الناشئة عن بداية تحوّل الدول القومية الأوروبية إلى بؤر إمبراطورية لا يملك كانط نفسه أدوات كافية للتفكير في المشاكل الحقوقية التي ستثيرها.

علينا أن نقرأ الشاهد المذكور بوصفه تسجيلاً مبكراً وخاطفاً لما سيصبح «واقعة الإمبراطورية»[1] (حسب عبارة إ. سعيد) منذ قرنين. إن دعوى الكونية التي رفعها مشروع التنوير قد انقلبت فجأة إلى مشكل أخلاقي بلا موضوع، بعد أن ائتمن الحقوقيون الدولة القومية على تنفيذ برنامج دولة الحقّ، الحلم الأكبر للأزمنة الحديثة، الذي وصفه كانط يوماً ما بأنه هو وحده «الشيء في ذاته» المبحوث عنه، بل أكثر من ذلك: إن دعوى الكونية قد انقلبت سريعاً إلى تعبير جنيني عن حسّ الإمبراطورية الذي بدأ يسري، منذ هيغل، في عقول الفلاسفة أنفسهم، من خلال سرديات فلسفات التاريخ، دون أن يُطرح السؤال عنه بهذه الصيغة إلا في وقت متأخر[2].

لذلك فإن كانط يؤدي بالنسبة لهذا التخريج دوراً مثيراً: **إنه آخر تنويري وأول إمبراطوري.**

بيد أن ما هو قوي لدى كانط هو أنه كان منتبهاً تماماً إلى ضرورة التخلي عن الطمع الإمبراطوري الذي يحرك الدولة-الأمة

---

(1) E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, N. Y. N. Y., 1978, p. 14.

(2) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, Exils Éditeur, Paris, 2000.

نحو فكرة «جمهورية عالمية» (Weltrepublik)[1]، لكنه في الوقت نفسه كان يحرص على الدفاع عن «فكرة حقّ كوسموبوليطيقي»، ليس بوصفها «نوعاً من التمثل الخرافي والشاذ للحقّ»[2]، بل بوصفها الحلّ الحقوقي الكوني الوحيد الذي بحوزة الحداثة السياسية للحدّ من هوس الإمبراطورية نحو العالم[3].

ولكن لأن كل حلول التنوير هذه تفترض براديغم الذات وليس ممكناً الدفاع عنها خارجه، فإن مولد الحسّ الإمبراطوري قد فجر تلك الذات وألقى بها في حظيرة **الإنسان الأخير**. ولكن من هو الإنسان الأخير؟

§ 2- تنوير الإنسان الأخير أو حداثة الجمهور

يمكن أن نقرأ تساؤلات المعاصرين عن معنى التنوير بوصفها تنطلق في آخر التحليل من فشل كانط في التلفت نحو الجموع الحديثة بوصفها الجمهور الذي قامت الحداثة الميتافيزيقية والسياسية على تحييده وتعويضه بجهاز الذاتية المحضة التي لا وجه لها. أجل، تبدو ذاتية المحدثين جهازاً متعالياً بلا وجه بشري، لأنها ظلّت تجهد في سرها إلى الاستيلاء الأنطولوجي على الخطة الروحية للملّة، نعني فكرة الإله الشخصي الخالق للعالم والسيادة عليه، وليس إلى إنجاز

(1) E. Kant, "Projet de paix perpétuelle", AK, VIII, 357, in : *Œuvres philosophiques III*, op. cit., p. 349.

(2) Ibid, AK, VIII, 360, p. 353.

(3) J. Derrida. J. Habermas, *Le «concept» du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, avec Giovanna Borradori, Galilée, Paris, 2004, p. 189.

أنوار جذرية، تحرر ضمير الإنسانية من الحاجة الروحية إلى مخلص أو بطل.

هنا علينا أن نستقرئ ما يحتوي عليه الكوجيتو الحديث من بطولية وزعامة ومهدوية وصفوية ومفارقة وبدئية. والحال إن كانط قد اعترف آخر الأمر، أن التنوير ليس ممكناً للفرد الحديث الذي يعيش دوماً على أفكار مسبقة جديدة، وأن الانتقال من صفة «الجمع الكبير الذي لا يفكر» إلى مقام «الجمهور» الذي يقرأ على نحو عمومي هو الحلّ الذي لا يبدو أن الدولة-الأمة قد وفت بشروطه.

ولذلك علينا أن نسأل اليوم بعيداً عن أي كوسموبوليطيقية بلا موضوع:

ماذا وقع في عقل الإنسانية منذ عصر التنوير حتى يُقدِم النوع البشري ليس فقط على الاستعمار أو الحروب العالمية أو حروب الإبادة، بل بخاصة على تحويل الحرب اللامتناهية، أي **الإنتاج النسقي للجثث، إلى نموذج حضاري حاسم للفرز بين الشعوب والحكم على مدى امتلاكها لناصية الحداثة؟**

إن هذا السؤال لا يصبح مثيراً للتفكير إلا من حيث كونه سؤالاً صار اليوم قابلاً إلى حدّ كبير للإجابة عنه بهذه الطريقة: إن عقل الإنسانية قد دخل في **عصر الإمبراطورية**. ماذا يعني ذلك؟

منذ هيغل، أي منذ أن أصبح التنوير مشكلاً وليس حلاً، بدأت تتشكل نقاشات ما بعد تنويرية، كفّ معها الإنسان فجأة عن أن يكون مركز البحث الفلسفي أو أرضيته أو أفقه أو أداته، واستعيض عنه بمجموعة ضخمة من المسميات التي تعمل على نسيانه. إن المعاصرين من هيغل إلى هابرماس هم ما بعد-كانطيين في معنى

محدد: إنهم يتفلسفون خارج شروط إمكان الطبيعة الإنسانية، وذلك لسبب حاسم هو أنهم معاصرون لواقعة لم يفكر بها كانط إلا لماماً: إنها واقعة الإمبراطورية.

إن الإنسان الأخير هو الجمهور الإمبراطوري الذي تشكل بعد انحسار نموذج العقل/الذات وتفكك مشروع التنوير على يد الدولة القومية. إنه نمط من البشر اليومي بلا أي ادعاءات متعالية. إنه لا أحد وأي كان في الوقت نفسه، لم يعد يعنيه أو يستوعبه أي جهاز «تمثيلي» لا يزال مؤسساً على مقولة «الفرد/الذات». إن ديمقراطيته «قادمة» دوماً، وفي كل مرة هو يكتشف وجهاً جديداً من غربته عن كل ما كان يطمئنّ إليه بوصفه هو، وبعبارة أدق هو يخترع في كل مرة نمطاً جديداً من تسجيل كل ما يفعله ضدّ «مجهول».

يقول دريدا: «إن ما أسميه «ديمقراطية قادمة» تخرج عن حدود الكوسموبوليطيقية، أعني مواطنة العالم. إنها تنحو نحو الاتفاق مع ما يمكن من أن «تعيش معاً» كائنات حية متفردة (أي كان)، حيث ما زالوا لم يُعيَّنوا بعد بواسطة مواطنة ما، أعني بواسطة وضعية «الذوات» الحقوقية الخاصة بدولة ما والأعضاء الشرعيين في دولة قومية معينة، بل حتى في كنفدرالية أو دولة عالمية. إن الأمر يتعلق على الجملة بتحالف يقع ما وراء «السياسي» كما وقع تعيينه دوماً»[1].

وفي ورشة الإنسان الأخير هذا، سليل واقعة الإمبراطورية، من

---

(1) J. Derrida. J. Habermas, *Le «concept» du 11 septembre*, op. cit., p. 190.

مسوخها القومية إلى صيغتها الكوكبية، تداول الفلاسفة على تشخيص ما وقع بعد أن خبت جذوة التنوير على يد الدولة القومية. إن نصوصهم لم تعد فلسفية إلا بقدر ما تنجح في أن تكون علامات متعاضدة، وإن كانت متباينة، عن واقعة الإمبراطورية كما يمكن للفلاسفة أن يقرؤوها من خلال ضروب متنوعة من تأويلية الإنسان الأخير، ذي الأقنعة المتعددة.

وما أكثر أقنعة الإنسان الأخير: إنه «عبد» هيغل و«مغترب» ماركس و«قطيع» نيتشه و«هُمْ» هيدغر و«ضحايا» آرندت (Arendt) و«آخر» ليفيناس (Levinas) و«عصابي» فرويد (Freud) و«جماهير» أدورنو و«بدائي» لفي شتروس (Lévi-Strauss) و«كلبي» سلوتردايك و«مترحل» دولوز و«غريب» دريدا و«أقلي» شارلز تايلور (Charles Taylor) و«معذبو» فانون و«منفي» إ. سعيد و«كثرة» نغري و«شهداء» الإسلاميين.

أجل، ليس شهداء الإسلاميين الحاليين كائنات أُخروية أو رواسب روحية قبل-حديثة أو عقولاً مضادة للحداثة من خارجها، كما تُفهم غالباً، بل هم جمهور ما بعد تنويري يستمد شروط ظهوره من إشكالية الحداثة وفشل التنوير وواقعة الإمبراطورية. فليس «المسلم» الحالي غير أحد وجوه الإنسان الأخير الذي هو الصيغة الأنثروبولوجية الراهنة للنوع البشري.

لنقل إن هذا «المسلم الأخير» ليس أقل مضادة للحداثة من نيتشه أو هيدغر أو فوكو. وذلك يعني إنه لم يفعل سوى أن كرر من داخل الوضعية الروحية التي تخصه وبأدوات التفكير التي بحوزته، الريبة الوجودية نفسها من فشل التنوير والاعتراض السياسي نفسه على

تحول الحداثة إلى واقعة إمبراطورية.

ومن حيث هو سليل تاريخي للوضعية الروحية للإنسانية الحديثة، فإن الصروح العقدية والنفسية التي يبنيها المسلم الأخير حول نفسه ومصيره هي بنى سردية فقدت صلاحيتها، ولا تحميه من أي خطر وجودي أو سياسي، بل أكثر من ذلك: إن رفضه اللاهوتي للتنوير مثل دعوته العلمانية إليه، هما موقفان بلا أفق طالما هما مطروحان خارج الأسئلة التي تطرحها الإنسانية الحالية حول نفسها وحول مصيرها. وذلك أنه لا وجود لتنوير محلي أو قومي أو خاص بدين ما.

بقي أن نسأل: ما هي العوائق الأخلاقية أو النظرية التي تمنع المسلم الأخير من خوض معركة التنوير؟

ثمة عبارة تقول «إن المستقبل لم يعد كما كان»[1]. وإنه بهذا المعنى علينا القول بأن ما يمنعنا إلى الآن من الجزم بأننا أبناء الحداثة أو نشارك في قيم التنوير هو بخاصة نوع التصور الذي نحمله عن أنفسنا بوصفنا «عرباً مسلمين». إن نمط فهمنا لأنفسنا ونوع ذاكرتنا هما بنيتان تتحكمان في كل تصوراتنا للمستقبل. لكن المستقبل لم يعد كما كان. نحن بمعنى ما نعيش صيغة ممسوخة عن معنى المستقبل الذي عيّنه أسلافنا على أساس سردية تأسيسية نحفظها

---

(1) عن عبارة «إن المستقبل لم يعد كما كان» (The future is not what it was)، راجع: مارجريت روز، **ما بعد الحداثة**، ترجمة أحمد الشاحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص 165، 304، الهامش 24.

جيلاً بعد جيل. ولأنه قد تبيّن اليوم أن كل هوية هي بالأساس هوية سردية أو تشكلت بموجب نمط معين من القصص الجذري حول أنفسنا، فإن كل دعوة لتجديد نمط تفكيرنا هي عمداً أو سهواً تدعونا إلى الإقدام على إجراء تغيير هَوَوِي في السردية التأسيسية الأولى التي أقمنا عليها البنى الحالية لأنفسنا.

ولكن ما هي هذه البنى؟

يبدو أن البنى الأساسية التي تشكل كل سند هَوَوِي إنما هي مستمدة في كل مرة من طريقة معينة في معالجة المسائل الثلاث التي أرقت مضجع الميتافيزيقيين طويلاً، ألا وهي «النفس» و«الإله» و«العالم». ولنعترف بأن أي تجديد للفكر لا يضع فهمنا الهَوَوِي لهذه المسائل موضع سؤال هو تعليق خطابي عليها وليس تفكيراً حقيقياً.

إن طرح المشكل بهذه الطريقة ربما يجعلنا نعتقد بأن آخر نقاش أساسي حول ماهية تفكيرنا قد كان بلا شكّ مناظرة ابن رشد مع الغزالي. وبالرغم من إن في هذا النوع من الاستنتاج كثيراً من الصحة، فإننا نفترض أن الأمم لا تفكر دوماً أو بالضرورة على لسان مفكريها، بل يمكن أن تفكر أيضاً في صمت وفي شكل سلوكات لا تفكر أو ممارسات قولية بلا اختصاص. وبكلمة حادة: إن العقل النظري قد انسحب من ثقافتنا منذ وقت طويل ولم يبقَ لدينا غير أشكال متعددة من العقل اليومي. ولذلك فإنه بدلاً من مواصلة التعويل على النصوص التأسيسية، التي سقطت اليوم في غربة تأويلية غير مسبوقة، يجدر بنا أن نولّي وجوهنا صوب الفهم اليومي لأنفسنا كما تنقال في جملة أنماط الوجود اليومي للإنسان الأخير فينا.

أجل، يبدو أن **الجمهور** (Multitude) بالمعنى الذي صار شائعاً

اليوم في كتاب الفلاسفة الإيطاليين وبخاصة أنطونيو نغري[1] وباولو فيرنو (Paolo Virno)[2]، قد حلّ جملة كبيرة من المسائل الأساسية التي لم يشرع المثقفون بعد في طرحها.

ولذلك يمكن أن نزعم أن ما تحقق من مراجعة هَوَوِية للبنى السردية لأنفسنا هو أكثر من أن يُحصى متى انخرطنا في تأويلية الجمهور بدلاً من مواصلة تفسير نصوص تأسيسية لم تعد تخاطبنا.

لقد تحول الكلام في ماهية النفس إلى نقاش يومي ومدني وجمهوري حول حقوق الجسد واستعمالاته الإستطيقية والأخلاقية والطبية، وانقلب القول في حدوث العالم إلى ملاحظة رقمية للمواد المستعملة وتربية تقنية للسيطرة علي الظواهر كآلات حية ومديح إيكولوجي لمستقبل الأرض كملاذ أخير للحيوان المسمى «إنسان»، واستُعيض السؤال عن وجود الله وصفاته بحوار ديبلوماسي بين الأديان وحقوقي حول مواثيق التسامح وحرية المعتقد ولباس الرموز الدينية في المدارس العلمانية.

إن الجمهور يفكر بدلاً عن المثقفين جميعاً: إنه يستعمل جسده بعد داروين (Darwin) وفرويد، ويسكن العالم بعد كوبرنيك (Copernicus) ونيوتن (Newton)، ويصرف مقدساته بعد هيغل ونيتشه. إنه يعلم، دون أن يطرح أي أسئلة نظرية حول دلالة ذلك،

(1) M. Hardt. A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York, 2004, pp. 97 sqq.

(2) Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, Éditions de l'Éclat/Conjonctures, Paris, 2002, pp. 7 sqq.

أن جسده مجرد مركب جيني وأن البيولوجيا هي المرجع الوحيد الذي يملك أجوبة رقمية حول من يكون؛ وأن العالم الذي يعيش فيه هو صدفة جيولوجية معرضة للانقراض في أي لحظة؛ وأن ديانته هي جزء من سردية لاهوتية كبرى تتميز عن السرديات الأخرى للإنسانية بظواهر معدودة مثل الخلق والكتاب وآدم والنبي والوحي، هي التي تفصله حقاً عن الثقافات غير الكتابية.

من أجل ذلك فإن حصر دلالته أمام ضمير الإنسانية الحالية بأنه أكثر العقائد استعصاء على الاندماج في القانون الكوسموبوليطيقي المأمول بين البشر الحاليين ليس خاصية تاريخية في جهازه الروحي، بل فقط الدور الذي خُصص له في سردية الإمبراطورية.

لقد تجدد الفكر العربي دون علم منا، لكننا ما زلنا غير قادرين، أو غير جاهزين، لخوض تملك فينومينولوجي جذري للمكاسب الوجودية والمدنية التي حققها الفهم اليومي لأنفسنا على يد جمهور يعمل دون أي صخب ثقافي أو عقدي حول دلالة ذلك. إن مسائل النفس والعالم والإله التي قامت عليها السردية اللاهوتية الكبرى لأنفسنا، التي نسميها «الإسلام»، أي فكرة «النفس المخلوقة» و«العالم/ الآية» و«الإله/ الخالق» قد انسحبت من واجهة الفهم اليومي لأنفسنا وأنتج الجمهور بدلاً عنها ظواهر حيوية بلا توقيع ميتافيزيقي.

إن حداثة الجمهور هي تنوير الإنسان الأخير: استعمال إستطيقي لجسده، وسياسة حيوية لعالمه، واستثمار سردي لمقدساته، وذلك دونما حاجة إلى أي خطابة تأسيسية جديدة.

ولذلك علينا الاعتراف بأن «العربي» الحالي هو دنيوي على نحو جذري؛ إنه جمهور بلا أي رسالة، يعيش على وقع حسّ «عولمي»

(Global) معمم، انقلب في وقت قياسي إلى قاسم «مشترك»[1] تواصلي (يختلف عن أي جهاز عمومي تصنعه دولة ما على قياسها) يربط بينه وبين جميع أطراف الإنسانية الحالية، وحول كل مفردات عقله إلى لغة لم يتكلمها من قبل. وإذا كنا إلى وقت قريب نعيب على ثقافتنا كونها ثقافة بلا كوجيتو، أو على مجتمعنا أنه لم يعرف مقولة «الفرد»، فإن العولمة قد أسقطت هذه الحاجة التاريخية علينا. لقد انقلب «العربي» الراهن إلى مواطن إمبراطوري رغم أنفه، هو الذي كان يلوم نفسه بأنه لم يُعامَل أبداً بوصفه مواطناً حقيقياً في نطاق الدولة-الأمة.

أنت «عولميّ» يا صاح، أينما وليت وجهك. فما معنى أن تتنور في عصر الإمبراطورية؟ ما معنى أن تتوجه في التفكير في عصر أسقط عليك صفات الثقافة والدين والعرق والوطن واللغة؟

لأول مرة يبدو أن الإنسان العامي على حقّ وأن الفلاسفة ينطقون عن الهوى. إن عصرنا الإمبراطوري لا يتحمل أي تأسيسية جديدة لأي عقل قومي منعزل عن المجرى الروحي للإنسانية الحالية. ولذلك فإن معنى «تجديد» الفكر العربي قد أصابه هو الآخر تغير جذري، نقترح أن نصوغه صيغة الأمر القطعي التالي:

«جدد فكرك فقط بحسب القاعدة التي تمكنك من أن تريد لها في الوقت نفسه أن تصبح قانوناً كونياً»[2] للإنسانية جمعاء.

هذا أمر لا يبدو أن مجددي الفكر العربي قد التزموا به. وحتى

---

(1) M. Hardt. A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, op. cit., p. 204.

(2) Kant, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., AK, IV, 421.

نمتحنهم دفعة واحدة، علينا أن نسأل كل واحد منهم: إلى أي حدّ تعتقد أن ما قمت به من «نقد للعقل العربي» أو «نقد للعقل الإسلامي» أو أي نقد آخر، صالح لأن يصبح قانوناً كونياً للإنسانية الحالية؟ هل أنت مشرع جذري للإنسانية الحالية؟

إن الصيغة الوحيدة لتجديد الفكر في أفق أي ثقافة من الثقافات الأساسية للإنسانية الحالية لا يتحقق أبداً إلا من خلال تنوير يفلح في احتمال الحسّ العولمي والسيطرة عليه واستعماله من داخل الضمير الكوني للإنسانية وليس من خارجه مهما كانت أصالة التراث الذي نستند إليه.

خاتمة: من التسامح إلى الضيافة الكونية

يبدو أن السؤال «من نحن؟» قد فقد اليوم كثيراً من أصالته. ولذلك علينا أن نسأل بدلاً منه: ماذا نحن إذن؟ هل صيغة من صيغ الإنسان الأخير في عصر الجماهير الإمبراطورية، بعد اهتزاز إطار الدولة-الأمة وانكشاف الأساس السردي للهويات وموت الإله الأخلاقي. نحن غرباء إذن ليس فقط عن الآخر الحضاري، بل عن أنفسنا أيضاً. ولذلك فتنوير الإنسان الأخير يوشك أن يكون في سره الساخر تأويلية للغريب أو للغرباء في عصر الإمبراطورية. لقد أصاب جميع الثقافات والفرديات الحية للإنسانية الحالية هالة من الغربة الموجبة، انقلبت معها الهويات وأشكال الانتماء إلى مغامرات حيوية بلا توقيع. كل أعضاء الإنسانية الحالية جمهور بلا توقيع، عيون لامتناهية من القراء لنصّ واحد لم يكتبه أحد، ولذلك فأي كان هو مؤلفه الأصلي.

من أجل ذلك لا يبدو أن التسامح، الذي كان أحد المكاسب الأخلاقية للحداثة، لا يزال مفهوماً وجيهاً للاضطلاع بالمشكل الذي يشير إليه وجودنا اليوم، بوصفه خرج دون وعي منا من حداثة الكوجيتو إلى حداثة الجمهور. وبدلاً من التسامح، نحن نرنو بوجوهنا إلى إحدى الآداب القديمة لأنفسنا، التي أعادها كانط[1] ذات نصّ إلى الخدمة في أفق المحدثين، ونعني بالتحديد أدب «الضيافة».

أجل، لا يحتاج تنوير الإنسان الأخير إلى تسامح، لأنه لم يعد يعني خروجه من الوصاية إلى حرية المعتقد، بل هو يحتاج إلى ضيافة، من أجل أنه صار غريباً في بيته بلا رجعة. ولذلك فالسببان اللذان يمنعان الإنسان الأخير من التنوير لم يعودا الكسل والجبن كما كان يظن كانط، بل الخوف والقلق[2] اللذان اعتبرهما هيدغر مقامين كيانيين للدّازين اليومي، الملقى به سلفاً في مغامرة الإنسان الأخير.

إن خوفنا وقلقنا من وجودنا في العالم الحالي لم يعد مشكلاً

(1) يقول كانط: «إن الأمر يتعلق في هذا البند، كما في البنود السابقة، بالحقّ، وليس بمحبة النوع الإنساني. لا تعني الضيافة إذن سوى الحقّ الذي يملكه كل غريب في ألا يتمّ معاملته بوصفه عدواً في البلد الذي يحلّ فيه. إنه يمكن أن نرفض استقباله، إذا استطعنا من دون أن نعرض وجوده للخطر؛ لكننا لا نجرؤ على أن نتصرف إزاءه على نحو معاد، طالما هو لا يعتدي على أحد. (. . .) بهذا الشكل يمكن (. . .) للنوع الإنساني أن يقترب من دون أن يشعر بذلك من دستور كوسموبوليطيقي». راجع:
- E. Kant, « Projet de paix perpétuelle », in : *Œuvres Philosophiques III*, op. cit., AK, VIII, 357-358.

(2) Paolo Virno, *Grammaire de la multitude*, op. cit., pp. 18 sqq.

نفسياً أو ذاتياً، بل هو علامة روحية على نمط غير مسبوق من الغربة، هو غربة الأهلي بعد تجريده من السقف الرومانسي للوطن، والقذف به في الفضاء المتوحش للسلطة الحيوية للإمبراطورية. لكن هذه الغربة، مثل جميع التغريبات السابقة، إنما تمتلك في نفسها شروط حياتها: إنه القدرة الفظيعة على آداب الضيافة، ضيافة الغريب بوصفها حقاً كونياً في التفرد والتعدد والتكثّر والسياحة في الأرض، الكوكب الميتافيزيقي الأخير للحيوان الآدمي الذي عاد أخيراً إلى حظيرة الجمهور، عارياً من أي توقيع أخلاقي أو هَوَوي باسمه، سواء كان الدين أو العرق أو الدولة-الأمة.

الفهرس